Dr. Aksin Wijaya

Kontestasi Merebut Kebenaran Islam di Indonesia

dari Berislam secara Teologis ke Berislam secara Humanis

Pengantar:
Prof. M. Mas'ud Said, MM., Ph.D.
(Ketua PW ISNU Jawa Timur dan Direktur Pascasarjana UNISMA Malang)

Dr. Mahrus eL-Mawa
(Pegiat Studi Keislaman Nusantara, dan Kasi Penelitian dan Pengelolaan HKI Dit. PTKI, Ditjen Pendis Kementerian Agama RI)

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

Kyai Ageng Muhammad Besari

PONOROGO - JAWA TIMUR - INDONESIA

Dr. Aksin Wijaya

Kontestasi Merebut Kebenaran Islam di Indonesia

dari Berislam secara Teologis ke Berislam secara Humanis

Selamat & Sukses

DR. AKSIN WIJAYA, SH., M.AG

(Alumni Fakultas Syariah IAIN Jember)

Sebagai

Wakil Rektor III IAIN Ponorogo

Masa Jabatan 2021-2025

"Semoga berkah dan amanah serta membawa IAIN Ponorogo semakin jaya dan bermanfaat untuk umat."

Prof. Dr. Kiai. M. Noor Harisudin, M. Fil.I

Dekan Fakultas Syariah IAIN Jember

Jaminan Kepuasan

Apabila Anda mendapatkan buku ini dalam keadaan cacat produksi (di luar kesengajaan kami), seperti halaman kosong atau terbalik, silakan ditukar di toko tempat Anda membeli atau langsung kepada kami dan kami akan menggantinya segera dengan buku yang bagus.

Dr. Aksin Wijaya

Kontestasi Merebut Kebenaran Islam di Indonesia

dari Berislam secara Teologis ke Berislam secara Humanis

Pengantar:
Prof. M. Mas'ud Said, MM., Ph.D.
(Ketua PW ISNU Jawa Timur dan Direktur Pascasarjana UNISMA Malang)

Dr. Mahrus eL-Mawa
(Pegiat Studi Keislaman Nusantara, dan Kasi Penelitian dan Pengelolaan HKI Dit. PTKI, Ditjen Pendis Kementerian Agama RI)

KONTESTASI MEREBUT KEBENARAN ISLAM DI INDONESIA

Penulis: **Dr. Aksin Wijaya**
Editor: **H. Abdul Wahid**
Tata Sampul: Mulyo Edhi
Tata Isi: **Vitrya**
Pracetak: **Antini, Dwi, Wardi**

Cetakan Pertama, **Agustus 2019**

Penerbit
IRCiSoD
Sampangan Gg. Perkutut No.325-B
Jl. Wonosari, Baturetno
Banguntapan Yogyakarta
Telp: (0274) 4353776, 081804374879
Fax: (0274) 4353776
Email: redaksi_divapress@yahoo.com
sekred2.divapress@gmail.com
Blog: www.blogdivapress.com
Website: www.divapress-online.com

Perpustakaan Nasional: Katalog Dalam Terbitan (KDT)

Wijaya, Aksin

Kontestasi Merebut Kebenaran Islam Di Indonesia/Aksin Wijaya; editor, Abdul Wahid–cet. 1–Yogyakarta: IRCiSoD, 2019

228 hlmn; 14 x 20 cm
ISBN -

1. Kategori I. Judul
II. Abdul Wahid

ENDORSEMENT

Dr. Aksin Wijaya adalah seorang *'a courageous scholar',* sarjana pemberani, dalam upaya mencari terobosan dalam pemikiran Islam dengan menempatkan al-Qur'an sebagai rujukan pertama dan utama. Karena Islam selama berabad-abad telah bergumul dalam darah dan daging sejarah, maka temuan Dr. Aksin mungkin dinilai asing oleh sebagian orang yang *mind*-nya telah terbentuk oleh tradisi Islam yang mapan. Maka karya ini bisa memicu kontroversi, sesuatu yang lumrah di ranah diskursus intelektual. Dan penulisnya tentu saja siap menghadapi kontroversi itu dengan sikap sebagai sosok sarjana pemberani. [**Ahmad Syafii Maarif**, *Cendikiawan Muslim Indonesia*]

Ketika Wahabisme dan islamisme sebagai pembawa pemikiran Islam eksklusif yang senantiasa memonopli kebenaran Islam berusaha menyebarbarluaskan di berbagai negeri Muslim termasuk Indonesia, buku ini hadir pada saat yang tepat dengan menyajikan *counter argument* yang lebih kuat dengan menghadirkan tiga model pemikiran Islam, yakni pemikiran Islam inklusif, pemikiran Islam pluralis, dan terakhir, sebagai tawaran penulis, pemikiran Islam humanis yang digali dari intisari pesan al-Qur'an. [**Prof. Dr. Mujamil Qomar**, *Guru Besar Pemikiran Islam, IAIN Tulungagung*]

Seperti biasanya, Aksin Wijaya selalu menawarkan gagasan segar dan kontroversial di berbagai karyanya, tak terkecuali buku ini. Selain melakukan analisis kritis terhadap para kontestan pemikiran Islam yang berkembang di Indonesia, dia juga menawarkan gagasan yang mengejutkan mereka yang tidak terbiasa dengan gagasan-gagasan kritis bahwa pada hakikatnya, tiga agama samawi yang disebut Yahudi, Nasrani dan Islam adalah agama yang tunggal yang disebut Islam. Yang membedakan ketiganya adalah nabi dan kitab sucinya. Disebut Islam Yahudi jika nabinya adalah Musa, disebut Islam Nasrani jika nabinya adalah Isa, dan disebut Islam Imani jika nabinya adalah Muhammad. [**Dr. A. Muchaddam Fahham**, *Peneliti Bidang Agama dan Tradisi Keagamaan, Pusat Penelitian Badan Keahlian DPR RI*].

Sebagaimana kaum muslim pada umumnya, penulis buku ini adalah seorang Qur'an oriented. Ia menjadikan al-Qur'an sebagai titik tolak bagi alternatif pemahaman teologi relasi antar agama yang plural. Berbeda dengan mayoritas mereka yang menjadikan agama sebagai faktor pembeda dan Islam sebagai identitas tertinggi perbedaan itu, Aksin Wijaya berupaya menelusuri ayat-ayat yang berserakan dalam al-Qur'an untuk menegaskan bahwa risalah al-Qur'an bisa dipahami untuk menegaskan kesatuan risalah universal Tuhan meskipun setiap orang bisa berangkat dari agama Yahudi, Nasrani, dan Islam yang ia peluk, bukan karena kesadaran hermeneutisnya, namun karena keluarga dan keturunan. [**Dr. Ahmad Zainal Abidin**, *Kaprodi S2 IAT Pascasarjana IAIN Tulungagung*].

Pembaca boleh tidak setuju dengan tipologi yang dikonstruksikan oleh Aksin Wijaya dengan istilah Islam eksklusif, Islam inklusif dan Islam pluralis di dalam memetakan hubungan Islam dengan agama lain di Indonesia. Namun, tipologi ini, yang ditopang oleh metode berfikir dan teori analisis yang jelas, berhasil dalam menguraikan dan menjelaskan bagaimana kontestasi memperebutkan penafsiran Islam yang paling benar itu terjadi di Indonesia. [**Dr. Ismail Yahya**, *Ketua LPPM IAIN Surakarta*].

Buku karya Aksin Wijaya ini mengajak sidang pembaca untuk berpesata "demokrasi intelektual" secara kritis dalam melihat relasi antarumat beragama di Indonesia. Dengan menggunakan pisau analisis kritis, dia memetakan para kontestan pemburu kebenaran tafsir Islam menjadi Islam ekskulsif, inklusif dan pluralis, juga berhasil menyingkap argumen pemikiran keislaman mereka. Karya ini wajib dibaca oleh mereka yang hendak memahami bagaimana al-Qur'an berbicara tentang relasi antarumat beragama di Indonesia. [**Dr. Saman Hudi**, *dosen Sosiologi Agama Universitas Islam Jember*].

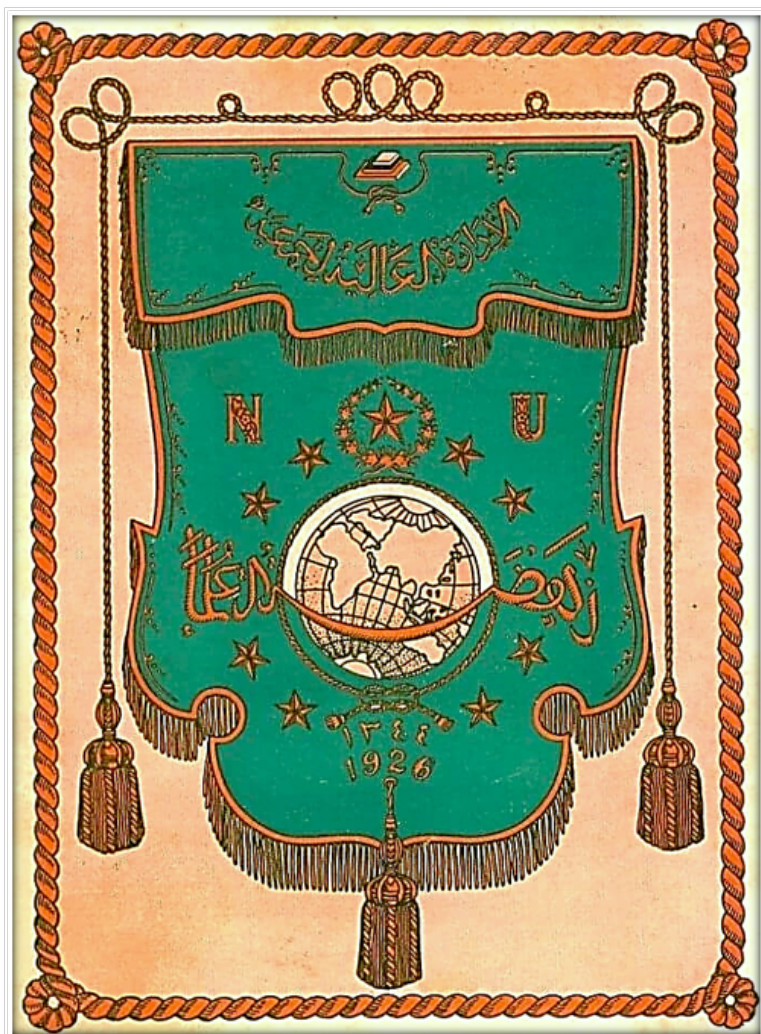
Buku yang ditulis Aksin Wijaya ini menggunakan tipologi Islam eksklusif, inklusif dan pluralis dalam memotret pergulatan pemikiran Islam di Indonesia; suatu tipologi yang lazim digunakan para peneliti kehidupan beragama, baik dalam tradisi Kristen maupun Islam. Dengan menggunakan analisis wacana kritis dan metode berpikir kritik-apresiatif, Aksin tidak hanya berhasil menyingkap argumen ketiganya dalam

memahami esensi Islam dan sikap al-Quran terhadap Yahudi dan Nasrani, tetapi juga melakukan kritik tajam terhadap Islam Sunni yang selama ini menjadi ajaran mainstream Islam di dunia, dan diakhiri dengan tawaran pemikirannya sendiri yang cukup brilian. [**Dr. Abid Rohmanu**, *Ketua PC ISNU Ponorogo*]

Dengan membaca buku ini kita akan diajak untuk melihat orang lain dengan perspektif dan pendekatan yang lebih kaya, etis dan humanis. Sekat-sekat berupa status yang melekat pada orang lain yang sering menjadi pemicu konflik seperti suku, bahasa, dan terutama agama akan terkikis habis. Aksin mengislamkan semua pemeluk agama samawi. Tak ada lagi Yahudi dan Nasrani, yang ada adalah Islam-Imani, Islam-Yahudi, dan Islam-Nasrani. Inilah salah satu tawaran menarik dalam buku ini yang bisa digunakan dalam kehidupan berbangsa dan bernegara hingga tercipta kedamain yang diidamkan. [**Dr. H. Abdul Wahid Hasan,** *dosen Pascasarjana INSTIKA Guluk-Guluk, Sumenep*].

Buku karya Aksin Wijaya ini merupakan usaha serius dalam mencari titik temu agama-agama abrahamik, dan penyikapan al-Qur'an terhadap agama-agama itu. Analisis kritis dan teoritis yang dilakukan Aksin ini bisa dikatakan lebih mendalam dari usaha yang sama yang dilakukan Nurcholish Madjid. Sebab, selain melanjutkan gagasan cak Nur dalam mencari titik temu yang disebut dengan istilah "kalimatun sawa", dia juga membuat "sintesis" gagasan yang cukup kontroversial dengan menyebutkan Islam itu pada hakikatnya adalah tunggal-universal dengan ragam syari'at, dan bukan tunggal-eksklusif

dengan satu syari'at yang dibawa oleh Nabi Muhammad saja. Dengan sintesisnya itu, dia menyebut agama-agama abrahamik itu dengan Islam Yahudi, Islam Nasrani dan Islam imani. Dia lantas menawarkan penyikapan yang bersifat apresiatif terhadap Islam Yahudi dan Islam Nasrani, karena keduanya dinilai sebagai bagian dari monoteisme Islam dan hanifiyah Ibrahim yang universal tadi, tentu saja tanpa kehilangan sentuhan kritisnya. [**Dr. Zainul Abbas**, *dosen Pascasarjana IAIN Surakarta, dan ketua FKUB Kabupaten Sukoharjo*].

N U
نهضة العلماء
١٣٤٤
1926

PEDOMAN TRANSLITERASI

Arab	Indonesia	Arab	Indonesia
ا	`	ط	ṭ
ب	b	ظ	ẓ
ت	t	ع	‘
ث	th	غ	gh
ج	j	ف	f
ح	h	ق	q
خ	kh	ك	k
د	d	ل	l
ذ	dh	م	l
ر	r	ن	n
ز	z	و	w
س	s	ه	h
ش	sh	ء	’
ص	ṣ	ى	y
ض	ḍ		

Keterangan:

– = Maad

. = Titik bawah

– = Maad untuk huruf besar

PENGANTAR PENULIS

Sebagaimana buku sebelumnya yang berjudul, *Dari Membela Tuhan ke Membela Manusia: Kritik Atas Nalar Agamaisasi Kekerasan* (Mizan: 2018), buku ini juga terinspirasi dari aksi sebagian umat Islam yang menamakan diri gerakan 212, terutama gerakannya jilid II, yang selalu membawa massa yang banyak ke Monas yang selalu mengatasnamakan Islam dan hendak membela Islam dan umat Islam, baik dari orang yang mereka tuduh sebagai penista agama, maupun orang-orang, dan khususnya pemerintah, yang juga dituduh sebagai pembela penista agama. Kendati demikian, jika melihat panggung raya yang disediakan untuk orasi, orang-orang yang hadir di dalamnya adalah para politisi yang berada di barisan pendukung calon presiden tertentu. Begitu juga pesan yang disampaikan di dalam orasi itu adalah pesan-pesan politik, yang mencerminkan pangung unjukrasa organisasi radikal FPI dan HTI dengan bendera bertuliskan kalimat tauhid.

Tulisan sederhana ini tentu saja tidak bermaksud membahas persoalan politisasi agama di dalam gerakan 212 di Monas itu. Melainkan, hendak memotret kontestasi memburu kebenaran tafsir agama di dalamnya yang berkaitan dengan persoalan hubungan antara umat agama, antara umat beragama dengan pemerintah dan antarumat Islam di dalamnya. Masalah ini saya nilai penting, karena kontestasi politik beberapa tahun terahir—khususnya setelah munculnya gerakan umat Islam yang dikenal dengan sebutan GNPF-MUI yang berupaya menggagalkan Ahok (Basuki Tjahaya Purnama) dalam merebut jabatan Gubernur DKI untuk periode kedua dengan isu agama: "menistakan agama"—kehidupan umat beragama di Indonesia, khususnya antara umat Islam yang berbeda aliran dan afiliasi politik semakin keras dan mengarah pada konflik. Karena itulah, yang menjadi bidikan tulisan ini adalah kontestasi para sarjana muslim yang terlibat dalam perburuan kebenaran agama, khususnya di kalangan umat Islam.

Pada awalnya, tulisan ini adalah hasil penelitian lokal untuk program penelitian yang diadakan oleh LPPM IAIN Ponorogo periode 2018-2019, dibantu oleh Dr. Abid Rohmanu dan Ibn Muchlis. Dalam seminar proposal dan progress penelitian, tulisan ini menerima masukan dari revieuwer guru besar IAIN Tulungagung, Prof. Mujamil Qomar. Namun, karena banyaknya waktu yang tersita untuk mempersiapkan dua akreditasi Prodi Pascasarjana, yakni Magister Ekonomi Syari'ah dan Manajemen Pendidikan Islam, waktu untuk menyempurnakan tulisan tidak ada waktu sama sekali. Dalam beberapa waktu, tulisan ini

tersimpan rapi di dalam Laptop. Begitu Assesmen Lapangan untuk Program Studi ES (2 April 2019) selesai, baru progress penelitian itu mulai disempurnakan, yakni minggu kedua bulan April 2019 dan selesai memasuki puasa awal Mei 2019.

Selain memasukkan masukan dari Prof. Mujamil Qomar, dan hasil diskusi dengan beberapa dosen di IAIN Tulungagun, IAIN Jember dan UIJ Jember, saya juga sedikit membelokkan arah kajian. Kajian semula akan membahas konsep Islam secara murni, belakangan ditekankan pada analisis terhadap kontestasi pemikiran Islam di Indonesia, tentu saja tanpa menegasikan semangat awal tulisan tersebut. Mengapa mengarah ke sana? Karena, jika melihat pergulatan politik menjelang pemilihan presiden 2019, politik Indonesia tidak lagi mencerminkan kontestasi politik semata, melainkan dan terutama mencerminkan identitas keagamaan, terutama menyangkut hubungan antara umat beragama di Indonesia.

Karya ini dipersembahkan untuk guru-guru di Desa Cangkreng dan di Pondok Pesantren Annuqayyah Guluk-guluk Sumenep Madura, dan untuk para dosen saya di UIJ, STAIN Jember, serta di UIN Sunan Kalijaga. Khususnya buat kedua orang tua saya: Bapak Suja'i (*al-marḥūm, ghafara Allāh lahu*) dan Ibunda Zainab (*al-marhūmah, ghafara Allāh lahā*). Juga saudara-saudara saya yang lain: Hanifah, Hamidah, Siti Aisyah, Mashuri, Fauzi Syarqawi, dan beberapa lagi yang tidak mungkin disebut semua di sini. Kepada sahabat-sahabat di desa kelahiran saya yang setia memberi semangat.

Ucapan terimakasih disampaikan kepada Dr. Abid Rohmanu dan Ibnu Muchlis yang banyak membantu memberikan masukan atas karya ini. Begitu juga kepada sahabat Abdul Wahid Hasan (INSTIKA Guluk-guluk), yang membantu mengedit tulisan ini. Ucapan terimakasih yang tak terhingga tentu saja buat istri dan anak-anak tercinta yang setia menemani dan memberi banyak kesempatan kepada saya untuk menulis karya ini: Rufi'ah Nur Hasan, S.Hi, ME., Nur Rif'ah Hasaniy (semoga mendapat ilmu yang barokah yang saat ini sedang menempurh program strata satu jurusan Sosiologi Agama di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta), Moh. Ikhlas (*al-marḥūm*), Nayla Rusydiyah Hasin (semoga mendapat ilmu yang barokah yang saat ini sedang kelas 5 SD Ma'arif Ponorogo), Rosyidah Nur Cahyati Wijaya (yang mulai belajar membaca dan menulis kelas 2 SD Ma'arif Ponorogo), dan Tazkiyatun Nafsi (yang baru berumur satu tahun). Kepada mereka semua, saya mengucapkan banyak terima kasih. Semoga, melalui karya ini, "amal mereka yang tak pernah mereka bayangkan, mendapat balasan baik yang juga tak terbayangkan dari Allah."

Proliman, Ponorogo, 7 Mei 2019

POLITIK TANPA "PANGGUNG" INTELEKTUALISME KAUM MUDA NU

Prof. M. Mas'ud Said, MM., Ph.D.
(Ketua PW ISNU Jawa Timur dan Direktur Pascasarjana UNISMA Malang)

Pada mulanya, saya ragu memenuhi permintaan saudara Aksin Wijaya untuk memberikan kata pengantar buku yang ada di tangan sidang Pembaca ini. Selain karena kesibukan kegiatan sosial-keagamaan Idul Fitri dan Syawal 1440 H, buku Aksin tergolong buku "serius" yang menekuni kritik wacana keagamaan sebagaimana konsennya selama ini yang bisa dilihat dari berbagai karyanya. Tetapi pada sisi yang lain, saya sangat apresiatif dengan ketekunan spirit akademik dari penulis produktif ini dalam mendinamisasi pemikiran keagamaan dalam bentuk kritik internal tradisi. Penulis yang lahir dari rahim NU ini sekaligus menjadi salah satu bukti

kesekian kalinya tentang ambruknya tesis tipologis-dikotomis "modernis vs tradisionalis" untuk menggambarkan realitas diskursif Muhammadiyah dan NU di Indonesia.

Secara subtantif, buku Aksin sekaligus meneguhkan dan menyegarkan kembali khittah NU 1926, yang menawarkan perjuangan NU pada aras kultural-intelektual di tengah godaan dan tarikan politik praktis yang terkesan lebih "menjanjikan". Tentu tidak banyak sarjana dan intelektual (muda) NU yang konsen pada bidang tersebut dibandingkan dengan jumlah warga NU yang menjadi mayoritas di Indonesia. Karena itu lah saya tertarik untuk memberi tajuk pengantar ini dengan "Politik Tanpa Panggung Intelektualisme Kaum Muda NU". "Politik tanpa panggung" adalah istilah yang dipakai Rumadi dalam artikelnya "Post-Tradisionalisme Islam: Wacana Intelektualisme dalam Komunitas NU".[1] Istilah tersebut saya nilai tepat untuk menggambarkan semangat intelektualisme Aksin Wijaya yang tidak pernah lelah kendati muncul beragam reaksi terhadap karya-karyanya yang kontroversial.

Sebagai sebuah pengantar, tulisan ini tidak berpretensi untuk menganalisis dari sisi konten karya Aksin yang bersifat filosofis-teoritis ini. Tulisan ini hanya akan mendeskripsi poin penting gagasan intelektual muda asal Madura ini untuk kemudian menggali relevansi, utamanya terkait dengan tren kontemporer dinamika sosial, politik dan keagamaan di Indonesia. Relevansi ini tentu saja juga terkait dengan fungsi

[1] Rumadi, et al., "Post-Tradisionalisme Islam: Wacana Intelektualisme dalam Komunitas NU", dalam *Istiqra,* Vol. 2, No. 1 (2003), hlm. 215.

dan tanggung jawab sosial-akademik Sarjana NU. Buku Aksin memang tidak membahas tentang NU secara eksplisit, akan tetapi saya membacanya dari sudut dinamika intelektual kaum muda NU. Istilah kaum muda NU lebih untuk menunjuk pada "kenakalan" pemikiran yang dikreasikannya dalam menggugat konservatisme Islam yang selama ini menjangkiti umat Islam Indonesia, termasuk warga NU. Semuanya ini ada pada diri Aksin, yakni "kenakalan" gagasan dan afiliasi ideologis sebagai sarjana NU, dan lebih spesifik lagi, berasal dari daerah Madura yang mayoritas warganya berpaham Ahlusunnah waljama'ah al-nahdiyah.

Genealogi dan Tipologi

Secara historis, momen paling menentukan dalam dinamika intelektual NU adalah Muktamar Situbondo Tahun 1984 dengan hasil putusan yang menyejarah, yakni "kembali ke Khittah 1926". Sejak peristiwa itu, NU bukan lagi menjadi wadah politik praktis sebagaimana tahun-tahun awal Indonesia merdeka. NU mulai kembali menjadi *jam'iyah diniyah* dengan model dakwah kultural. Warga NU dibebaskan untuk berafiliasi secara politik dengan partai apapun tanpa membawa-bawa nama NU sebagai sebagai organisasi sosial-keagamaan. Kendati demikian, para Kyai dan tokoh NU diperbolehkan "bersinergi" dengan pemerintah untuk kepentingan kemaslahatan umat

pada umumnya. Hal ini tentu saja tidak terlepas dari tradisi politik Suni yang akomodatif terhadap penguasa.[2]

Pasca kembali ke Khittah, terjadi perkembangan luar biasa di kalangan warga NU, yakni munculnya aktivitas sosial dan intelektual NU yang menurut Martin van Bruinessen nyaris tidak tertandingi oleh organisasi sosial manapun di Indonesia. Organisasi yang sebelumnya dinilai konservatif dan tradisional ini tak jarang memberikan kontribusi pemikiran (keagamaan, sosial-politik, dan bidang lainnya) yang luar biasa terhadap bangsa Indonesia.[3] Sebaiknya, organisasi sosial keagamaan lainnya yang selama ini dinilai modernis justru mengalami stagnasi pemikiran *vis a vis* dinamika sejarah intelektual. Rumadi bahkan menyebut kelompok yang selama ini dinilai "modernis" cenderung melakukan gerakan wacana islamisasi dan "puritanisasi". Gerakan islamisasi, oleh Kuntowijoyo dinilai sebagai sikap reaksioner dengan gerakan nalar keagamaannya, "dari konteks ke teks". Sementara kaum intelektual muda NU terlihat lebih cair dengan lebih banyak melahirkan wacana pribumisasi Islam dengan nalar kontekstual yang secara epistemologis bergerak dari "teks ke konteks".[4]

Figur genealogis utama intelektualisme kaum muda NU pasca khittah NU adalah KH. Achmad Siddiq dan Abdurrahman

---

[2] Martin van Bruinessen, "NU: Jamaah Konservatif yang Melahirkan Gerakan Progresif", dalam *NU Muda: Kaum Progresif dan Sekularisme Baru* (Jakarta: Penerbit Erlangga, 2004), hlm. xi.

[3] *Ibid*.

[4] Lihat Abid Rohmanu, "The Mistification of Puritans Islamic Law Epitemology in Profetic Social Science Perspective", *Episteme,* Vol. 13, No. 2 (2018), hlm. 293.

Wahid (Gus Dur) yang menjadi sebagai Rais Am dan Ketua Umum PBNU periode 1984-1989. Keduanya mengkampanyekan pemikiran keagamaan yang inklusif di tengah potensi konflik kemajemukan SARA di Indonesia, terutama Gus Dur, yang banyak melakukan gerakan pembaruan pemikiran keagamaan. Karena itulah, NU dan Gus Dur sangat dekat dengan kelompok-kelompok minoritas di Indonesia.

Spirit intelektualisme Gus Dur yang brilian itu kemudian ditangkap oleh kelompok muda NU. Pertengahan 1980-an banyak bermunculan LSM-LSM yang dimotori oleh anak-anak muda NU. LSM-LSM tersebut tidak semata melakukan pemberdayaan masyarakat, tetapi juga melakukan revitalisasi pemikiran keagamaan. Revitalisasi pemikiran keagamaan ini semakin bergemuruh dengan gesekan para alumni pesantren dengan lembaga Pendidikan Tinggi keagamaan Islam semisal STAIN, IAIN, dan UIN. Sentuhan antara tradisi keilmuan pesantren dengan wawasan dan metodologi keilmuan kontemporer menambah semarak tradisi keilmuan Islam di Indonesia, utamanya di kalangan anak-anak muda NU. Para alumni pesantren ini kemudian banyak yang menjadi dosen dan pengelola pendidikan tinggi di Indonesia. Aksin Wijaya adalah salah satu representasi dari anak-anak muda NU itu.

Kelompok intelektual muda NU sering disebut sebagai kelompok post tradisionalisme Islam. Istilah post-tradisionalisme bukan dalam makna meninggalkan tradisi. Istilah "post" menurut Rumadi mempunyai makna kontinuitas dan

perubahan (*continuity and change*).[5] Post tradisionalisme Islam bermaksud melakukan transformasi tradisi sehingga tradisi menjadi kontekstual dengan perkembangan zaman. Prinsip *al-muhāfaẓah 'alā al-qadīm al-ṣālih wa al-akhdu bi al-jadīd al-aṣlah* yang menjadi kaidah keagamaan NU merupakan sintesis yang menengahi kontradiksi tradisi dan modernitas. Kelompok pemikir post-tradisionalisme ini tidak saja kritis terhadap tradisi lain, tetapi juga kritis terhadap tradisinya sendiri. Karena itu, mereka terbiasa melakukan kritik terhadap tradisi Islam pada umumnya, bahkan doktrin aswaja NU yang oleh sebagian besar masyarakat NU dinilai sebagai sesuatu yang sudah pasti dan mapan.

Para pemikir post-tradisionalisme NU ini banyak mendapatkan inspirasinya dari para pemikir muslim luar, baik dari Timur tengah maupun Barat. Fazlur Rahman, Hasan Hanafi, Nasr Hamid Abu Zaid, Muhammad 'Ābed al-Jābirī, Muhammad Arokun, Abdullah Ahmed al-Naim dan masih banyak lagi yang tentu saja tidak perlu disebutkan semuanya di sini, adalah sebagian pemikir muslim yang sangat lekat dengan kelompok muda NU. Mereka juga melahap ilmu-ilmu sosial kontemporer sebagai alat analisis terhadap materi dan tradisi keilmuan tradisional. Mereka membaca Islam tidak hanya menggunakan perangkat metodologis yang lahir dari tradisi Islam, tetapi juga dari Barat. Dalam konteks ini, kaum muda post-tradisionalisme NU melakukan pendekatan yang bersifat interdisipliner terhadap keilmuan Islam.

---

[5] Rumadi, et al., "Post-Tradisionalisme Islam", hlm. 213.

Konsen kelompok post-tradisionalis adalah kritik wacana keagamaan (KWA), Islam dan politik ketatanegaraan, Islam dan feminisme, Islam dan budaya lokal, dan dialog agama.[6] Aksin Wijaya dan gagasannya yang tertuang di dalam buku ini bisa dikategorikan sebagai bagian dari intelektual NU post-tradisionalis yang konsen pada kritik wacana keagamaan dengan mengambil isu dialog antar agama, kendati dia juga masuk pada wilayah-wilayah lain sebagaimana bisa dilihat dari karya-karyanya. Dalam konteks dialog antar agama, Aksin menawarkan gagasan yang melampaui inklusivisme. Dalam isu dialog antar agama, Aksin mentipologi tiga paradigma pemikiran yang saling berkontestasi merebut kebenaran, yakni eksklusif, inklusif, dan pluralis. Kelompok yang berparadigma eksklusif adalah mereka yang melakukan klaim kebenaran terhadap tafsir keagamaan tertentu sembari menyalahkan yang lain. Kelompok ini berhadap-hadapan dengan kelompok inklusif dan pluralis. Dua kelompok ini walaupun sama-sama berseberangan dengan kelompok eksklusif, keduanya memiliki perbedaan, walaupun sangat tipis. Kelompok inklusifisme menempatkan agama Yahudi dan Nasrani, menurut istilah yang dibuat oleh Aksin, sebagai bagian dari barisan monoteisme Ibrahim, tetapi bersikap pasif dalam realitas kemajemukan ini. Sementara kelompok pluralis menempatkan agama-agama besar secara setara sebagai jalan kebenaran dan keselamatan. Hal itu dia dasarkan pada gagasan Nurcholish Madjid yang membedakan antara Islam dalam maknanya yang "generik"

[6] *Ibid.,* hlm. 218.

dan Islam dalam maknanya, *proper name*. Islam generik adalah Islam universal yang berasal dari tradisi hanafiyyah Ibrahim, sementara Islam dalam makna *proper name* adalah nama agama yang sudah melembaga dalam tradisi keislaman Nabi Muhammad. Satu hal lagi yang penting dari kelompok pluralis yang membedakannya dari dua kelompok lainnya adalah komitmennya untuk terlibat aktif dalam kamajemukan itu sendiri. Bagi mereka, realitas kemajemukan tidak saja dipahami sebagai sesuatu yang tidak bisa dihindari, tetapi juga harus diapresiasi, dipertahankan, dimanifestasikan dan diperjuangkan dalam semua segi kehidupan bermasyarakat dan berbangsa.

Wacana Dialog antara Agama

Dengan menggunakan tiga tipologi eksklusif, inklusif dan pluralis itu, Aksin terlihat tidak ingin terjebak pada pilahan paradigmatis yang bersifat dikotomis, yakni puritan vs moderat sebagaimana dilakukan Khaled Aboe El Fadl misalnya. Jebakan nalar dikotomis dalam menggambarkan pemahaman terhadap Islam dimaksudkan untuk menarik garis batas dengan nalar yang dikembangkan kelompok eksklusif, sungguhpun batas antara paham inklusif dan pluralis sangat tipis.

Dalam buku ini, Aksin banyak melakukan kritik terhadap kelompok eksklusif, dan pada sisi yang lain, dia meneguhkan argumen yang dikembangkan kelompok pluralis. Di antara

kritiknya terhadap kelompok eksklusif adalah terkait dengan orientasi berlebihan terhadap hadis yang dia sebut dengan nalar hadis oriented, dalam memberi pijakan interaksi antar agama dan internal agama. Nalar hadis oriented ini dia nilai mengaburkan struktur nalar Islam yang menjadikan al-Qur'an sebagai dasar utama dan pertama dalam merumuskan hubungan antar agama. Hadis yang dimaksud adalah tentang "perpecahan" umat Yahudi menjadi 71 golongan, Nasrani 72 golongan, dan Islam 73 golongan. Hadis ini diakui memberikan frame klaim kebenaran antar agama dan antar mazhab internal agama, yakni Islam lah (dalam makna *proper name*) yang akan selamat dan kami-lah penganut aswaja yang sesungguhnya. Agama dan madhhab lain dinilai tidak memperoleh jalan keselamatan, dan bahkan seringkali dinilai absah untuk disubordinasikan secara sosial.

Berdasarkan kritikanya itu, dia menegaskan kembali esensi pernyataan al-Qur'an bahwa, tiga agama samawi yang selama ini diyakini sebagai agama sendiri-sendiri adalah satu jenis agama yang berasal dari sumber yang sama, berafiliasi pada figur yang sama, yakni Nabi Ibrahim. Penegasan ini secara implisit membuktikan betapa Aksin ingin mengajak kita kembali kepada struktur asli nalar keberagamaan Suni yang menempatkan al-Qur'an sebagai sumber utamanya, sehingga tidak terkooptasi oleh nalar hadis oriented yang bertolak pada nalar perpecahan. Dia mengajak kita auntuk menggali pesan universal al-Qur'an tentang Islam, dalam makna generik. Makna generik inilah yang menjadi *kalimat al-sawa* di antara

tiga agama samawi. Untuk kepentingan ini, universalisasi monoteisme Islam dan Ibrahim serta memposisikan Yahudi dan Nasrani sebagai kawan penting untuk dilakukan. Semuanya ini bermuara pada tesis Aksin: satu sumber dengan variasi pewahyuan dan satu Islam dengan ragam syariat.

Dalam konteks dialog antar agama, kembali kepada "Islam al-Qur'an" akan bermuara pada konsep keberagamaan yang humanis-etis. Konsep ini, oleh Aksin diaktualisasi ke dalam konteks keindonesian yang bersifat plural, utamanya dari sisi kehidupan beragama. Aksin ingin mengajak kembali pada subtansi dasar agama-agama, yakni moralitas dalam wataknya yang etis-humanis. Subtansi inilah yang sejatinya mengikat kita sebagai bangsa yang majemuk. Ini lah konsensus minimal dalam berbangsa, dan tanpa konsensus ini mustahil bangsa Indonesia yang majemuk akan menikmati kedamaian.

Catatan Penutup

Istilah "politik tanpa panggung" yang dijadikan tajuk pengantar ini adalah penggambaran gerakan kulturalisme dan intelektualisme kaum muda NU. Saya mengapresiasi model perjuangan ini. Tidak banyak kalangan muda NU yang menerjunkan diri pada literasi intelektual dan kultural karena medan ini tidak menjanjikan "kesejahteraan" apapun di banding politik praktis. Tidak heran jika masyarakat NU (baca: kaum

muda NU) lebih mudah diseret ke dunia politik, tidak heran pula jika selalu ada upaya untuk mendelegitimasi khittah NU oleh kelompok-kelompok tertentu yang selalu berorientasi praktis.

Kita tidak perlu alergi dengan gagasan kritis dan "nakal" yang berupaya melakukan otokritik terhadap tradisi dan pemahaman terhadapnya, termasuk yang dilakukan oleh Aksin Wijaya dalam buku ini. Kritisisme wacana harus kita letakkan dalam konteks dialog antar agama yang bersifat publik. Wacana publik tentang dialog antar agama harus dibangun berdasar rasionalitas yang juga bersifat publik. Ini adalah medan akademik yang meniscayakan argumentasi, bukan dogma yang bersifat privat apalagi anarki.

Perubahan selalu dimulai dari wacana, dank arena itu perlu digencarkan wacana-wacana apapun, terutama wacana agama. Hal ini penting karena tren kehidupan kontemporer menunjukkan gejala menguatnya eksklusivisme keberagamaan. Akibatnya adalah munculnya polarisasi pemahaman keagamaan yang mengarah pada konflik dan disintegrasi bangsa. Fenomena tahun politik 2019 terlihat jelas karena polarisasi tersebut menumpangi kekuatan dan arus politik praktis. Di sinilah signifikansi karya Aksin. Wacana moderasi Islam humanis-etis yang menekankan kedamaian harus secara lantang disuarakan, dan Aksin melakukan tugas itu walaupun tanpa panggung yang menopangnya.

NU adalah bagian dari kekuatan *civil society* yang menuntut eksistensi dan peran yang berdaya dalam memelihara demokratisasi di Indonesia. Dalam hal peran kultural dan intelektual, kaum muda NU yang direpresentasikan oleh sarjana NU sangat dinanti kehadiran dan sumbangsihnya. Peran-peran tersebut adalah respon terhadap problematika masyarakat, bangsa dan negara. Inilah peran yang dimainkan dalam politik tanpa "panggung", dan Aksin melakukan itu dengan tawaran gagasannya yang kontroversial dan jika tidak jeli memahaminya bisa salah paham atas gagasannya, termasuk buku ini. Selamat kepada Aksin Wijaya atas terbitnya buku ini! Kepada khalayak Pembaca, selamat mencermati gagasan dalam buku ini!

Malang, 15 Juni 2019

MENGAPA KEBENARAN ISLAM DIPEREBUTKAN DI INDONESIA?

Dr. Mahrus eL-Mawa
(Pegiat Studi Keislaman Nusantara,
dan Kasi Penelitian dan Pengelolaan HKI Dit. PTKI,
Ditjen Pendis Kementerian Agama RI)

Kehadiran sebuah buku tidak mungkin jika tidak ada proses atau konteksnya. Proses atau konteks itu dalam bahasa ulumul Qur'an (kajian Ilmu-Ilmu Al-Qur'an) disebut *asbābun nuzūl* (sebab-sebab turunnya ayat) untuk menyebut sebagian ayat Al-Qur'an yang mempunyai konteks turunnya, karena menurut sebagian ahli, tidak semua ayat al-Qur'an turun karena sebab-sebab tertentu. Dengan landasan pikir semacam itu maka sebagian buku atau gagasan tertentu pasti lahir karena ada proses dan konteksnya. Memahami proses dan konteks semacam itu penting untuk memahami keutuhan

sebuah gagasan yang dituangkan ke dalam sebuah buku. Karena itu, tidak jarang terjadinya kesalahpahaman seorang pembaca dalam memahami sebuah buku karena dia hanya melihat isinya dan melupakan proses dan konteks kelahirannya. Pemahaman terhadap buku itu pun menjadi tereduksi, jika tidak dikatakan salah sama sekali.

Buku “Kontestasi Merebut Kebenaran Islam di Indonesia” karya terbaru sahabat Aksin Wijaya yang ada di tangan pembaca budiman ini tentu saja juga mempunyai proses dan konteksnya. Pembaca yang baik tentu saja tidak terburu-buru menuduh dan mengadili judul buku itu, tanpa membaca isi keutuhan gagasan, serta proses dan konteksnya. Sebagaimana disinggung di dalam pengantar penulisnya, buku ini merupakan hasil penelitian lokal di kampus tempat dia mengabdi, IAIN Ponorogo. Karena itu, karya alih wahana ini—apalagi dari penelitian kelompok dan penelitian lokal atau penelitian yang didanai dari BOPTN (Bantuan Operasional Perguruan Tinggi Negeri) PTKIN—perlu mendapat apresiasi sebagai sebuah kreativitas tersendiri. Setidaknya, ada dua hal yang perlu dicermati dari proses buku ini dan barangkali hal itu pula disebut sebagai konteksnya. Sekurangnya, itulah yang dapat dijadikan data awal untuk melihat beberapa hal terkait proses dan konteks penulisan buku Aksin ini.

Konteks lain yang perlu dibaca sebelum membaca substansi buku ini adalah suasana keislaman dan pemikiran keislaman di Indonesia, termasuk situasi sosial, budaya, politik, dan semacamnya. Suasana seperti itu penting diungkap, selain isi

substansi dari bukunya, karena ia mempengaruhi munculnya sebuah gagasan. Fenomena aksi gerakan 212 atau gerakan massa Islam ke Monas Jakarta sebagaimana disinggung di dalam pengantar penulisnya nampak jelas memberi inspirasi sang penulis untuk mengungkap kata "merebut kebenaran Islam" yang menjadi sub judul bukunya. Sebagaimana diketahui bersama, di Indonesia terjadi aksi atau demo massa gerakan 212, yang pada awalnya sebagai gerakan "membela" Islam melalui Gerakan Nasional Pengawal Fatwa (GNPF-Ulama) mulai dari 411, lalu 212 hingga 313, yang dipicu oleh ungkapan Gubernur DKI Jakarta kala itu, Basuki Tjahaya Purnama (Ahok) yang dianggap menistakan agama, utamanya agama Islam. Keberhasilan gerakan "membela" Islam dalam mengagalkan pencalonan Basuki Tjahaya Purnama untuk menjadi Gubernur DKI kedua kalinya ternyata dilanjutkan untuk melakukan gerakan yang sama dalam pemilihan presiden 2019, dengan berbagai momentumnya. Dalam konteks inilah, Aksin menuangkan gagasannya di dalam buku ini. Oleh karenanya, tidak berlebihan bila dikatakan bahwa buku ini sebagai kelanjutan dari karya Aksin sebelumnya *Dari Membela Tuhan ke Membela Manusia: Kritik atas Nalar Agamaisasi Kekerasan* (2018) yang juga lahir dari proses dan konteks yang sama.

Dalam konteks-konteks itulah sejatinya buku ini dibaca dan dipahami. Dalam arti, memaknai kontestasi merebut kebenaran Islam merupakan hasil refleksi sahabat Aksin terhadap situasi dan kondisi kehidupan beragama dan berpolitik di Indonesia. Dalam aras itu pula, penting dipertanyakan,

mengapa kebenaran Islam diperebutkan di Indonesia? Apakah di dunia lain, di luar Indonesia, kebenaran Islam juga diperebutkan? Sebenarnya, dalam sejarah peradaban Islam, "perebutan" kebenaran Islam itu pernah terjadi, yakni dalam kasus perang Shiffin atau dikenal pula dengan "Tahkim Shiffin" pada tahun 37 H./657 M. yang sangat terkenal itu.

Fenomena perebutan kebanaran agama yang berujung pada kekerasan atas nama agama tidak hanya terjadi di dalam dunia Islam. Di kalangan penganut agama-agama besar lainnya, fenomena serupa juga pernah terjadi, sehingga fenomena itu menjadi sesuatu yang bersifat universal. Juga tidak hanya melibatkan internal agama, melainkan antaragama-agama besar. Kita lihat misalnya perebutan "kuasa" atas kebenaran agama dalam kasus "perang Salib" sekitar abad ke-11/13 M. Perang Salib ini merpakan pengalaman "perang" memperebutkan kebenaran agama yang paling fenomenal di dunia yang melibatkan satu agama dengan agama lainnya. Disebutkan di dalam sejarah, selama masa perang Salib itu, pusatnya berada di sekitar Palestina. Perebutan kebenaran agama yang berujung pada penguasaan "tanah" di Palestina itu merupakan contoh betapa perebutan kebenaran agama itu tidak disebabkan olah faktor tunggal, juga tidak hanya bersifat lokal. Kehadiran negara Israil di tanah Palestina masih tetap berjalan hingga hari ini. Alih-alih kedamaian yang diperoleh warga Palestina, justru kekacauan dan kegalauan sosial, budaya, dan politik yang mereka rasakan dan hal itu berlanjut sampai hari ini.

Kembali pada isu buku Aksin yang berkaitan dengan kontestasi merebut kebenaran Islam di Indonesia. Mencuatnya klaim kebenaran satu kelompok Islam secara massif melalui gerakan 212, yang tidak juga berhenti setelah pesta Pilkada DKI, memang menarik untuk didalami lagi di luar pemahaman keagamaan Islam yang sekadar berbeda agama seperti peristiwa "perang shiffin" di atas. Terlebih bersamaan dengan Pilpres 2019, alumni gerakan 212 juga membentuk gerakan lagi dengan manuver-manuvernya yang mengatasnamakan gerakan Islam, seperti "Ijtimak Ulama" yang dilakukan hanya untuk memutuskan siapa Presiden yang mereka rekomendasi. Diakui atau tidak, disukai atau tidak, istilah ijtimak ulama hingga tiga jilid itu memicu controversial, baik dalam internal PA 212 sendiri maupun bagi umat Islam yang berada di luar barisan kelompok PA 212. Di sinilah judul buku karya Aksin Wijaya ini menemukan momentumnya.

Mengapa kebenaran Islam diperebutkan di Indonesia? Apakah benar-benar bersifat akademis dan teologis ataukah karena tujuan-tujuan politis? Mungkin akan berbeda ceritanya jika perebutan kebenaran itu masih dalam koridor akademik keilmuan sebagaimana perdebatan antara Imam Al-Ghazali dengan para filsuf sebelum dan sesudahnya. Perdebatan di antara mereka benar-benar kreatif dan melahirkan gagasan yang luar biasa. Jika al-Ghazali mengkritik para filsuf muslim sebelumnya dengan melahirkan karya fenomenal, *Tahāfut al-Falāsifah*, Ibnu Rushd yang menjadi wakil para filsuf membuat gagasan sanggahan dengan karyanya, *Tahafut al-Tahāfut*.

Perebutan kebenaran akademik semacam ini justru diperlukan, bahkan diharuskan. Menariknya, Aksin menempatkan diri dalam posisinya sebagai akademisi, sehingga analisisnya bisa dipertanggungjawabkan secara akademik.

***

Jika mengacu pada isi bukunya, setidaknya ditemukan dua hal penting yang sejatinya menjadi perhatian serius sidang pembaca budiman. *Pertama,* kemampuan Aksin dalam melakukan analisis kritis atas argumen pemikiran keislaman yang didasarkan pada tipologi Islam eksklusif, inklusif dan pluralis. Sahabat Aksin tidak hanya menjabarkan apa adanya berbagai argumen ketiganya dalam memahami esensi Islam dan sikap al-Qur'an terhadap Yahudi dan Nasrani, tetapi menjabarkannya secara akademik dengan menggunakan dua pisau analisis, yakni analisis wacana kritis dan metode berfikir kritik-apresiatif dan apresiatif-kritis, sehingga analisisnya akurat, tepat, kritis dan obyektif. *Kedua*, kategorisasi yang dibuat Aksin tentang istilah Islam Yahudi jika Nabinya adalah Musa, Islam Nasrani jika Nabinya adalah Isa, dan Islam Imani jika Nabinya adalah Muhammad, benar-benar baru dalam jagad pemikiran Islam, dan bisa menyulut kontroversi dalam konteks berislam di Indonesia. Karena itu, sebagaimana sejatinya sebuah penelitian, kategeorisasi itu perlu didiskusikan lagi melalui penelitian lanjutan, kendati hasil penelitian ini bagi penulisnya juga sebagai lanjutan dari penelitian sebelumnya.

Alā kulli ḥāl, buku ini, sesuai dengan konteksnya mempunyai relevansi untuk pengembangan pengetahuan keislaman di lingkungan PTKI, sehingga ilmu-ilmu keislaman senantiasa relevan untuk sepanjang zaman dan tempat (*ṣāliḥūn likulli zamān wa makān*). Kontestasi memang tidak akan pernah berhenti, kapanpun dan dimanapun, selagi kepentingan politik menjadi salah satu target pencarian kebenaran dalam suatu agama. Buku ini wajib dibaca oleh mereka yang hendak memahami dengan cerdas pergulatan atau kontestasi pemikiran Islam di Indonesia khususnya.[]

Wallāhu a'lam bi al-ṣawāb.

Ciputat, 21 Ramadlan 1440 H.

Pengukuhan Guru Besar
Prof. Dr. Aksin, M.Ag.
Dalam Bidang Ilmu Al Qur'an dan Tafsir
Di Fakultas Ushuluddin, Adab, dan Dakwah
IAIN Ponorogo
11 Desember 2021

DAFTAR ISI

BAB I
MENGAPA BUKU INI DITULIS

Selama ini, jika mendengar kata "Islam" diucapkan, pikiran kita selalu tertuju pada agama yang dibawa oleh Nabi Muhammad. Sebaliknya, jika mendengar nama Nabi Muhammad, pikiran kita langsung tertuju pada agama yang bernama "Islam". Islam dan Nabi Muhammad bagaikan dua sisi mata uang yang tak terpisahkan. Islam Nabi Muhammad itu diyakini sebagai agama yang sempurna (al-Māidah: 3), dan yang diridai oleh Allah (Ali Imrān: 19). Karena itu, agama seseorang tidak akan diterima oleh Allah jika dia mengambil agama selain Islam dan dia termasuk orang yang rugi (Ali Imrān: 85). Keyakinan sebagai agama yang benar dan diridai Allah itu diperkuat lagi dengan menghadirkan sosok Nabi Ibrahim yang disebutnya bukan seorang Yahudi dan Nasrani, melainkan seorang muslim yang Hanif (Ali Imrān: 67). Nabi

Muhammad pun diperintah untuk mengikuti agama Islam Nabi Ibrahim yang hanif itu, "*ikutilah agama Ibrahim Yang Hanif*" (Ali Imrān: 95). Dengan demikian, Islam Nabi Muhammad adalah Islam Nabi Ibrahim.

Argumen keislaman seperti ini tidak hanya melahirkan klaim eksklusif bahwa Islam Nabi Muhammad adalah jalan keselamatan yang paling benar, dan tidak ada jalan keselamatan di luar Islam nabi agung umat Islam ini,[7] tetapi juga mengeluarkan agama Yahudi dan Nasrani dari barisan monoteisme Islam dan hanifiyah Ibrahim. Klaim eksklusif ini tentu saja berpotensi melahirkan konflik antarpenganut agama yang berbeda, terutama tiga penganut agama samawi, yang secara biologis dan teologis juga menginduk kepada Nabi Ibrahim sebagai bapak agama-agama samawi. Mungkin saja mereka menerima dikeluarkan dari barisan monoteisme Islam dan disebut agama non-Islam, tetapi tidak akan menerima tuduhan sebagai agama di luar Ibrahim, lebih-lebih jika disertai dengan tuduhan sebagai agama yang sudah melenceng, sesat dan kafir. Di situlah konflik muncul, apalagi jika pihak lain juga meresponnya secara eksklusif.

Selain untuk menghindari konflik, keyakinan eksklusif atas Islam ini sejatinya didiskusikan ulang, mengingat al-Qur'an sendiri memandang Islam itu bersifat tunggal, karena ia lahir dari Yang Maha Tunggal "*sesungguhnya, agama tauhid itu adalah agama kamu semua, agama yang satu, dan Aku adalah*

[7] Hamid Fahmy Zarkasyi, *Misykat: Refleksi Tentang Islam, Westernisasi dan Liberalisasi* (Jakarta: Insists, 2012), hlm. 191-192.

Tuhanmu, maka bertakwalah kepadaku" (al-Mukminun: 52), dan Islam tunggal itu sudah ada jauh sebelum kehadiran Nabi Muhammad.[8] Puncak dari *al-dīn al-samawi* yang tunggal itu adalah tauhid yang menjadi keyakinan inti semua nabi samawi (al-Shura: 13).[9] Islam yang berintikan pada tauhid itu menurut al-Qur'an terdiri dari tiga rukun asasi: *pertama*, membaca syahadat pertama dari dua kalimat syahadat, "bersaksi bahwa tidak ada Tuhan selain Allah"; *kedua,* percaya pada hari akhir; dan *ketiga*, beramal shaleh (al-Baqarah: 62). Dengan demikian bisa dipahami, Islam adalah penerimaan akan eksistensi Allah dan hari akhir. Apabila penerimaan itu dipadu dengan amal shaleh, pelakunya disebut muslim (al-Baqarah: 112, dan 128, al-Anbiyā: 108, Yūnus: 90, al-Nisā': 125, dan al-Māidah: 44). Karena para Nabi dan Rasul Allah meyakini ketiga rukun asasi itu, mereka disebut muslim, tetapi dengan ragam shari'at (al-

[8] Beberapa ayat al-Qur'an menyinggung keislaman para nabi sebelum nabi Muhammad: tentang keislaman Nabi Ibrahim (Ali Imrān: 67 dan al-Baqarah: 132), nabi Ya'qub (al-Baqarah: 132), nabi Yusuf (Yūsuf: 101), Nabi Nuh (Yūnus: 72), dan nabi Luth (al-Dhāriyāt: 35-36), bani Israil (al-Baqarah: 133), para nabi bani Israil (al-Māidah: 44), Nabi Isa (Ali-Imrān: 52). Bahkan al-Qur'an juga menggunakan istilah "muslim" pada tukang Sihir Fir'un (al-A'rāf: 126), Fir'un (Yūnus: 90), dan al-Hawariyyun (Ali Imrān: 52). Mereka menganut agama yang sama dengan yang dianut nabi Muhammad, yakni agama Islam yang berintikan ajaran tauhid.

[9] Muhammad Said al-Ashmawi, *Jawhar al-Islām* (Kairo: Sīnā li al-Nashr, 1993), hlm. 116-119; Menurut Quraish Shihab, meskipun agama-agama samawi itu beragam, pada hakikatnya mereka satu dan memiliki esensi yang sama semenjak rasul pertama diutus oleh Allah hingga rasul terakhir, yakni nabi Muhammad yang membawa ajaran penutup. Semua ajaran samawi yang beragam itu–sebelum adanya intervensi dan penafsiran manusia—adalah hasil dari wahyu yang Allah sampaikan kepada para Nabi dan Rasul-Nya. Muhammad Quraish Shihab menyebut al-Nisa': 163 dan al-Shūra: 13 sebagai dasar argumentasinya. Muhammad Quraish Shihab, *Logika Agama* (Jakarta: Lentera Hati, 2007).

Shura: 13).[10] Masing-masing umat manusia diberi shari'at yang berbeda (al-Māidah: 48) dan dibawa oleh nabi yang berbeda-beda. Karena itu, umat manusia yang berbeda-beda dan beragam itu dilarang mengikuti hawa nafsunya (al-Jāthiyah: 18).[11]

Deskripsi di atas memperlihatkan dengan jelas betapa Islam itu tunggal karena ia lahir dari Yang Maha Tunggal. Tetapi, bukan Islam tunggal yang bersifat eksklusif dengan satu shari'at sebagaimana dibawa Nabi Muhammad saja, melainkan Islam tunggal yang bersifat universal dengan ragam shari'at sebagaimana dianut para nabi. Atas dasar itu, tidak dibenarkan muncul klaim kebenaran dan tuduhan sesat di antara penganut Islam yang tunggal itu, kendati shari'at yang dibawanya berbeda-beda. Akan tetapi, karena pada kenyataannya masyarakat masih memahami Islam secara tunggal eksklusif, gejala dan potensi konflik berlatarbelakang agama khususnya di bumi Nusantara yang beragam etnis, budaya dan agama ini, masih mengemuka di berbagai daerah. Di sinilah nilai pentingnya mendiskusikan ulang konsep Islam tersebut, sembari menyadarkan masyarakat akan makna universal konsep Islam itu sendiri.

Untuk itu, tulisan ini hendak menganalisis secara kritis dan apresiatif pemikiran tentang beberapa hal yang berkaitan dengan hubungan antara agama menurut al-Qur'an: *pertama,*

[10] Muhammad Imarah, *Al-Islām wa al-Ta'adudiyah: al-Ikhtilāf wa al-Tanawwu' fi It{ār al-Wahdah* (Kairo: Dār al-Rashad, 1997), hlm. 59

[11] Sajian lengkap tentang masalah ini, lihat Muhammad Said al-Ashmawi, *Jawhar al-Islām*, hlm. 20, dan 99.

esensi Islam, *kedua,* sikap al-Qur'an terhadap Yahudi dan Nasrani, *ketiga,* tawaran untuk mereinterpretasi struktur konseptual al-Qur'an tentang Islam yang dibawa oleh Nabi Muhammad, dan *keempat,* relevansinya untuk kehidupan beragama di Indonesia.[12] Karena banyaknya sarjana muslim yang terlibat aktif mendiskusikan masalah ini, saya hanya akan melansir pendapat beberapa sarjana muslim saja dengan menggunakan tipologi pemikiran Islam eksklusif, inklusif dan pluralis. Akan digunakan analisis wacana kritis untuk menyingkap argumen mereka dalam memahami esensi Islam, dan menggunakan metode berfikir kritik-apresiatif dan apresiatif-kritis untuk menyingkap pandangan ketiganya tentang sikap al-Qur'an terhadap Yahudi dan Nasrani.[13] Dari sini diharapkan, umat Islam Indonesia senantiasa berfikir dan bersikap terbuka dalam memahami Islam, sehingga Islam membawa kita untuk hidup damai dalam keragaman etnis, budaya, dan terutama keragaman agama.

Bagaimana posisi dan struktur buku ini? Sebenarnya, cukup banyak karya yang menulis tema seputar masalah ini, baik dalam bentuk artikel maupun buku yang tentu saja tidak perlu semuanya dilansir di sini.Yang perlu dilansir adalah karya-karya yang secara spesifik menulis pandangan al-Qur'an

[12] Dua masalah yang pertama dibahas dalam satu bab karena keduanya saling berhubungan, yakni bab III. Masalah yang ketiga dibahas dalam bab tersendiri, yakni bab IV.

[13] Tipologi sarjana muslim, serta metode yang digunakan dalam tulisan ini akan disajikan lebih detail pada bab berikutnya.

tentang agama-agama samawi, seperti Yahudi, Nasrani dan Islam. Itu pun sejauh mendekati tema dan tujuan buku ini.

Sebagian karya yang menulis seputar tema ini dalam al-Qur'an adalah *al-Islām wa al-Ta'adudiyah* karya Muhammad Imarah.[14] Sarjana muslim asal Mesir ini membahas tentang pluralisme dan Islam dalam perspektif al-Qur'an. Fokusnya adalah perbedaan dan keragaman dalam kerangka kesatuan. Menurutnya, perbedaan dan keragaman adalah fitrah, tetapi keduanya harus dilihat dalam kerangka kesatuan, baik kesatuan ilahi, kesatuan agama, kesatuan penciptaan, kesatuan kemanusiaan dan lain sebagainya.

Abdul Majid Sharafi menulis artikel berjudul "al-Masīḥiyyah fī Tafsīr al-Ṭabarī".[15] Sarjana muslim modern asal Tunisia ini membahas pandangan tafsir al-Ṭabari tentang Ahli Kitab, khususnya Nasrani. Dengan menggunakan pendekatan tafsir dan sejarah, Sharafi menyatakan bahwa pandangan al-Ṭabari tidak lepas dari konteks sosial saat itu, sehingga pemahamannya terhadap Nasrani mempunyai ciri khas abad itu. Unsur-unsur Nasrani yang dia bahas adalah tentang kitab Injil, kisah yang berhubungan dengan Yahya, Maryam dan Isa, keyakinan khas Nasrani yang berbentuk trinitas, serta ragam aliran Nasrani.[16]

---

[14] Muhammad Imarah, *Al-Islām wa al-Ta'adudiyah, : al-Ikhtilāf wa al-Tanawwu' fi Ithār al-Wahdah* (Kairo: Dār al-Rasyad, 1997).

[15] Abdul Majid Sharafi, "al-Masīḥiyyah fī Tafsīr al-Ṭabari" dalam *Lubnat II fī Qirā'ah al-Nuṣuṣ* (Tunisia: Dār Judud li-al-Nashr, 2011)

[16] *Ibid.*, hlm. 107

Muhammad Ghalib menulis buku berjudul *Ahl al-Kitab: Makna dan Cakupannya*.[17] Ghalib membahas pandangan dasar al-Qur'an tentang ahli kitab[18] dengan menggunakan pendekatan sejarah dan tafsir tematik (*mauḍū'i*).[19] Hasilnya, al-Qur'an menyebut Yahudi dan Nasrani sebagai Ahli Kitab, dan keduanya mempunyai persambungan aqidah dengan umat Islam.Term Ahli Kitab bernuansa teologis dan bukan etis. Dilihat dari segi akidah Islam (teologi), Ahli Kitab disebut kafir, tetapi bukan musyrik. Mereka menyimpang dari agamanya, dan al-Qur'an mengajak mereka kembali pada kebenaran. Kendati demikian, Islam memberi perlakuan khusus bagi mereka misalnya dengan dibolehkannya memakan sembelihan binatang oleh mereka.[20]

Hamim Ilyas menulis disertasi berjudul, *Dan Ahli Kitab pun Masuk Surga: Pandangan Muslim Modernis terhadap Keselamatan Non-Muslim*.[21] Dia mengkaji pandangan positif dan negatif al-Qur'an tentag Ahli Kitab, dengan tujuan untuk meletakkan kontek pandangan itu secara obyektif. Hanya saja, pandangan al-Qur'an itu difokuskan pada mufassir modernis Mesir, Muhammad Abduh dan Rashid Ridha dengan mengacu pada tafsir *al-Manar*.[22] Hamim menggunakan pendekatan sejarah

[17] Muhammad Ghalib, *Ahl al-Kitab: Makna dan Cakupannya* (Jakarta: Paramadina, 1998)

[18] *Ibid.,* hlm. 9

[19] *Ibid.,* hlm 14

[20] *Ibid.,* hlm. 187-18

[21] Hamim Ilyas, *Dan Ahli Kitab pun Masuk Surga: Pandangan Muslim Modernis terhadap Keselamatan Non-Muslim* (Yogyakarta: Safiria Insania Press, 2005)

[22]*Ibid.,* hlm. 8-11

intelektual.[23] Hasil penelitiannya menyimpulkan bahwa, pandangan kontekstual Abduh dan Ridho ini melahirkan pandangan obyektif dan adil terhadap Ahli Kitab. Dengan pandangan ini, menurut Hamim akan terjadi interaksi harmonis antara orang-orang yang memeluk agama yang berbeda-beda sehingga melahirkan padangan positif dan harmonis.[24]

Hendar Riyadi menulis, *Melampaui Pluralisme*.[25] Yang dibahas adalah masalah pluralisme dan toleransi dalam kerangka dialog antara agama menurut al-Qur'an. Dia hendak mengelaborasi lebih jauh term-term kunci dalam al-Qur'an, terutama tentang Ahli Kitab, dengan menggunakan metode penafsiran atau hermeneutika yang disebutnya bersifat kompromistik-integratif, yang dipinjamnya dari *uṣūl fiqh, uṣūl hadith* dan *ulūm al-Qur'an*. Hendar mencoba mengkompromikan dan mengintegralkan teks-teks yang ambigu dalam al-Qur'an, serta antara pemahaman tekstual dan kontekstual yang terkait dengan agama-agama. Serentak dengan itu, dia juga mengunakan pendekatan sejarah, untuk mengetahui situasi kelahiran teks-teks al-Qur'an. Hasilnya, al-Qur'an mengakui pluralism agama, mengajarkan sikap inklusif dan toleran.

Pluralisme Agama Menurut al-Qur'an karya Muhammad Amin Summa.[26] Amin Summa membahas tentang perbandingan

[23]*Ibid.,* hlm. 19

[24]*Ibid.,* hlm 349-356

[25] Hendar Riyadi, *Melampaui Pluralisme: Etika Al-Qur'an tentang Keragaman Agama* (Jakarta: PSAP, 2007)

[26] Muhammad Amin Summa, *Pluralisme Agama Menurut al-Qur'an: Telaah Akidah dan Syari'ah*, cet. ke-2 (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2004)

agama-agama yang disinggung di dalam al-Qur'an dengan fokus bahasan pada: benarkah agama Nasrani dan Yahudi diakui Allah? Dengan menggunakan pendekatan akidah dan shari'at, penelitiannya membuahkan hasil bahwa al-Qur'an memang mengakui pluralisme, tetapi Yahudi dan Nasrani tidak diakui kebenarannya oleh Allah.Tetapi, di antara keduanya, ada kesamaan dengan Islam yang disebutnya "kalimatun sawa'."

Al-Dīn: Hudūduhū wa Madyatuhū, Dirāsah fī ḍawi al-Naṣṣi al-Qur'ani, karya Muṣṭafā Karīmī.[27] Persoalan utama yang dia bahas adalah bisakah mendefinisikan agama dan unsur-unsur materialnya melalui al-Qur'an saja ataukah tidak? Menurutnya, sejatinya kita mendekati agama melalui pendekatan agama, tetapi harus pula didukung dengan menggunakan pendekatan non-agama. Dia menggunakan pendekatan sejarah dan tafsir al-Qur'an. Dengan dua pendekatan itu, dia menuturkan bahwa pandangan al-Qur'an tentang agama sangat komprehensif dan universal. Agama tidak hanya mengajarkan persoalan-persoalan yang berkaitan dengan dunia, tetapi yang paling penting adalah persoalan akhirat. Lalu, mengapa para penganut agama, terutama agama-agama samawi justru berselisih untuk hal-hal yang duniawi? Begitu dia mengajukan pertanyaan kritis.

Sebagian besar karya-karya di atas membahas pandangan al-Qur'an tentang esensi Yahudi dan Nasrani, serta relasi antara Islam dengan kedua agama Ahli Kitab itu. Jika diteliti secara

[27] Muṣṭafā Karīmī, *Al-Dīn: Hudūduhū wa Madyatuhū, Dirāsah fī dlaw'i al-Naṣṣi al-Qur'āni,* terj. ke bahasa Arab oleh Muhammad Abdur Razzaq (Libanon: Beirut, 2010).

kritis, mereka masih menempatkan ketiga agama samawi atau agama Abrahamik itu secara terpisah. Islam adalah agama yang khusus dibawa oleh Nabi Muhammad, sedang Yahudi dan Nasrani adalah khusus bagi agama yang dibawa oleh Nabi Musa dan Nabi Isa. Dua agama yang disebut Ahli Kitab ini dinilai sebagai yang lain dari Islam (non-Islam), dan tidak diakui kebenarannya oleh Allah.

Sebagai kelanjutan yang bersifat kritis-apresiatif dan apresiasi-kritis, sekaligus untuk menyingkap sesuatu yang belum diungkap oleh para sarjana muslim di atas, saya hendak melihat agama-agama yang disinggung di dalam al-Qur'an dari sisi yang lain, yakni kesatuan teologis agama-agama. Dalam arti, Islam, Yahudi dan Nasrani bukanlah sesuatu yang sejak awal terpisah. Secara teologis, ketiganya adalah tunggal. Yahudi dan Nasrani bukan sesuatu yang lain dari Islam. Islam adalah istilah kunci yang dimiliki agama yang diturunkan Allah dan ia merupakan sesuatu hal, sedang Yahudi yang dibawa oleh Nabi Musa, Nasrani oleh Nabi Isa dan Islam Imani oleh Nabi Muhammad adalah hal yang lain. Jadi, ketiganya berbeda dari sisi shari'atnya, tetapi satu asal dan esensi, yakni Islam yang diturunkan Allah kepada para nabi-Nya. Karena itu, yang menjadi bidikan utama tulisan ini adalah pandangan al-Qur'an tentang esensi dan relasi agama-agama samawi, apakah Islam merupakan ajaran yang bersifat tunggal ekslusif dengan satu shari'at, ataukah ajaran yang bersifat Tunggal-Universal dengan ragam shari'at.

Tulisan ini terdiri dari enam bab. Bab pertama menampilkan tentang mengapa menulis buku ini. Yang dibahas pada bab ini adalah bagaimana buku ini ditulis, posisi dan struktur buku. Bab dua membahas tentang bagaimana cara memotret kontestasi pemikiran Islam di Indonesia khususnya terkait dengan hubungan antarumat beragama. Untuk memudahkan subyek sajian, akan digunakan tipologi pemikiran Islam yang lazim digunakan dalam kajian hubungan antaragama, yakni eksklusif, inklusif dan pluralis. Untuk memudahkan analisis tentang argumen ketiga tipe pemikiran Islam itu dalam memahami "esensi" Islam digunakan teori analisis wacana kritis, dan untuk memudahkan memahami argumen mereka tentang "sikap" al-Qur'an terhadap Yahudi dan Nasrani, digunakan metode berfikir kritik-apresiatif atau apresiatif-kritis.

Bab Tiga menyajikan secara deskriptif dan kritis tentang bagaimana argumen para sarjana muslim eksklusif, inklusif dan pluralis dalam memahami esensi Islam dan sikap al-Qur'an terhadap Yahudi dan Nasrani. Selain persamaan dan perbedaannya, juga disajikan saling kritik antar ketiganya dengan mengambil kasus kontroversial fatwa MUI tentang pluralisme agama dan jebakan-jebakan yang menyertainya. Setelah selesai menganalisis secara kritis-apresiatif dan apresiatif-kritis ketiga tipe pemikiran Islam itu, baru dilakukan reinterpretasi konsep "Islam" di dalam al-Qur'an, yang diletakkan pada bab *empat*. Apakah, konsep tentang Islam yang kita pahami selama ini mengacu pada agama yang dibawa oleh Nabi Muhammad ataukah pada agama yang dianut oleh

semua para nabi. Pemahaman terhadap esensi Islam ini menentukan pemahaman tentang sikap al-Qur'an terhadap agama-agama samawi lainnya. Bab lima, membahas sekilas tentang bagaimana sejatinya hidup beragama di Indonesia yang ber-Bhinneka Tunggal Ika ini. Bab enam, catatan akhir (penutup).

BAB II
MEMOTRET KONTESTASI PEMIKIRAN ISLAM DI INDONESIA

Sebagai penjabaran dari kerangka teori yang hendak digunakan dalam tulisan ini, berikut ini disajikan dua hal. *Pertama,* mengapa menggunakan tipologi pemikiran Islam: eksklusif, inklusif dan pluralis. *Kedua,* mengapa dan apa itu metode analisis wacana kritis, dan metode berpikir kritik-apresiatif atau apresiatif-kritik. Dua hal ini penting dipahami oleh sidang pembaca, karena keduanya menjadi semacam kacamata untuk memotret argumen tiga kontestan pemikiran Islam tentang hubungan antaragama di Indonesia.

A. Tiga Kontestan Pemikiran Islam

Ada perbedaan mendasar antara Islam dengan pemikiran Islam. Islam adalah respons ilahi terhadap realitas melalui Nabi Muhammad, sedangkan pemikiran Islam adalah respons manusia (intelektual muslim atau ulama) terhadap realitas melalui al-Qur'an dan hadis Nabi. Islam pada dirinya hanya ada pada Tuhan semata, bersifat absolut, otentik, universal dan tidak mengalami perubahan sepanjang waktu. Sebaliknya, pemikiran Islam berhubungan dengan manusia, bersifat relatif, subyektif, partikular dan mengalami perubahan dari waktu ke waktu. Islam sebagai agama bersifat tunggal karena berasal dari Yang Maha Tunggal, sedangkan pemikiran Islam beragam karena lahir dari manusia yang beragam. Karena itu, muncul beragam pemikiran Islam.[28]

Para sarjana lantas membuat tipologi atas pemikiran Islam yang responsif dan sangat beragam tadi dengan mendasarkan diri pada kaidah-kaidah tertentu. Ada yang mendasarkan tipologinya pada basis epistemologi yang digunakan, ideologinya, pengaruh pemikirannya, organisasinya, dan ada yang mendasarkan diri pada tema kajiannya, sehingga tipologi pemikiran Islam itu pun menjadi sangat beragam. Fazlur Rahman membagi pemikiran Islam secara umum dengan melihat kecenderungan dan babakan sejarahnya menjadi

[28] Tentang keragaman pemikiran Islam, lihat tulisan saya yang lain. Aksin Wijaya, *Satu Islam, Ragam Epistemologi: Dāri Epistemologi Teosentris ke Antroposentris* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014).

empat kategori: revivalis, modernis klasik, neo-revivalis, neo-modernis;[29] Issa Boullata membagi pemikiran Islam modern di Timur Tengah dengan melihat penyikapannya terhadap relasi tradisi dan modernitas menjadi tiga kategori: Islam idealistik, transformatif dan reformatif.[30]

Begitu juga muncul tipologi terhadap gerakan pemikiran Islam di Indonesia, baik yang dilakukan oleh para peneliti yang berasal dari luar negeri maupun dari dalam negeri. Peneliti dari luar negeri, misalnya Howard M. Federspiel, membagi gerakan pemikiran Islam di Indonesia menjadi tiga kategori: muslim puritan, muslim nominal dan muslim nasionalis;[31] Clifford Geertz membaginya menjadi tiga kategori: abangan, santri dan priyai;[32] dan William Liddle menggolongkannya menjadi dua kategori: skripturalis dan substansialis.[33]

Sedangkan para peneliti yang berasal dari Indonesia, misalnya Deliar Noer, membagi gerakan pemikiran Islam antara

---

[29] Taufiq Adnan Amal (pengantar) dalam Fazlur Rahman, *Neo-Modernisme Islam, terj.* Taufiq Adnan Amal (Bandung: Mizan, 1987), hlm. 70-90

[30] Issa J. Boullota, *Dekonstruksi Tradisi, Gelegar Pemikiran Arab Islam,* terj. Imam Khoiri (Yogyakarta: LKiS, 2002), hlm. 4; lihat juga A. Luthfi Assyaukanie,"Islam dalam Konteks Pemikiran Pasca-Modern: Pendekatan Menuju Kritik Akal Islam", *Ulumul Qur'an*, nomor 1, vol. V, 1994, hlm. 25; *Jurnal Paramadina*, Juli-Desember, 1998, hlm. 59.

[31] Howard M. Federspiel, *Labirin Ideologi Muslim: Pencarian dan Pergulatan PERSIS di Era Kemunculan Negara Indonesia (1923-1957),* terj. Ruslani dan Kurniawan Abdullah (Jakarta: Serambi, 2004), hlm. 7-13.

[32] Clifford Geertz, *Santri, Abangan dan Priyai dalam Masyarakat Jawa*, terj. Aswab Mahasin (Jakarta: Pustaka Jaya, 1981).

[33] William Liddle, "Skripturalisme Media Dakwah: Sebuah Bentuk Pemikiran dan Aksi Politik Islam di Indonesia Masa Orde Baru" dalam Mark R. Woodward (ed.), *Jalan Baru Islam: Memetakan Paradigma Mutakhir Islam Indonesia,* terj. Ihsan Ali Fauzi, cet. Ke-2 (Bandung: Mizan, 1999), hlm. 283-312.

tahun 1900-1942 menjadi dua kategori utama: tradisionalis dan modernis;[34] Syafi'i Anwar membedakannya menjadi enam kategori: formalistik, substansialistik, transformatik, totalistik, idealistik dan realistik;[35] Syafi'i Ma'arif mengidentifikasinya menjadi empat kategori: modernis diteruskan oleh neo-modernis, neo-tradisionalis, eksklusif Islam, modernis-sekularis mulim;[36] Dawam Raharjo membaginya menjadi lima kategori: nasionalis-muslim, humanis-sosialis, muslim-sosialis, sekuler-muslim dan modernis-sekuler;[37] dan Masdar Farid Mas'udi mengklasifikasikannya menjadi empat kategori: Islam skripturalis (tekstualis dan formalistik), ideologis, modernis, dan emansipatoris.[38] Saya sendiri membaginya menjadi empat kategori dilihat dari sisi epistemologinya: Islam sekuler, Islam formalistik, Islam pribumi dan Islam integralistik;[39] dan ketika membahas tema gerakan Islam dan relasinya dengan kekerasan

[34] Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia, 1900-1942* (Jakarta: LP3ES, 1996).

[35] Syafi'i Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia: Sebuah Kajian Tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru* (Jakarta: Paramadina, 1995); lihat juga, Bahtiar Effendy, *Merambah Jalan Baru Islam, Rekonstruksi Pemikiran Islam Masa Orde Baru* (Bandung: Mizan, 1986).

[36] Syafi'i Ma'arif, *Peta Bumi Pemikiran Islam di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1992).

[37] Dawam Raharjo, *Intelektual, Intelegensia dan Perilaku Politik Bangsa* (Bandung: Mizan, 1992).

[38] Masdar F. Mas'udi, "Pengantar Umum: Paradigma dan Metodologi Islam Emansipatoris", dalam Very Verdiansyah, *Islam Emansipatoris: Menafsir Agama untuk Pembebasan* (Jakarta: P3M, 2004), hlm. ix-xviii; Rumadi, *Postradisionalisme Islam: Wacana Intelektualisme dalam Komunitas NU* (Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Departemen Agama RI, 2008), hlm. 164-164.

[39] Aksin Wijaya, *Satu Islam, Ragam Epistemologi: Dāri Epistemologi Teosentrisme ke Antroposentrisme* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014).

saya membaginya menjadi tiga kategori: Islam Khawariji-Wahhabi, Islamisme dan Pluralis.[40]

Kajian tentang hubungan antaragama biasanya menggunakan tipologi eksklusif dan inklusif;[41] ada yang membaginya menjadi tiga kategori: eksklusif, inklusif dan pluralis, dan ada yang membaginya menjadi empat tipologi lantaran tidak setuju terhadap tipe pluralisme khususnsya dan dia hendak melampaui pluralisme sembari menambah tipe integritas terbuka, sehingga menjadi: eksklusif, inklusif, pluralis dan integritas terbuka.[42] Namun, tipologi yang umum terkait dengan tema ini adalah eksklusif, inklusif dan pluralis. Tipologi inilah yang akan digunakan dalam tulisan ini.

Para sarjana muslim pada umumnya memahami, tipologi pemikiran Islam eksklusif, inklusif dan pluralis lahir dalam tradisi pemikiran agama Kristen di Barat yang kemudian dipinjam untuk menganalisis pemikiran Islam. Akan tetapi, mereka menyikapi berbeda terhadap keabsahan tipologi itu digunakan dalam memotret pemikiran Islam. Ada yang mengapresiasi dan mengidentifikasi diri dengan tipe pemikiran Islam eksklusif, sembari mengkritik tipe pemikiran Islam inklusif

[40] Aksin Wijaya, *Dari Membela Tuhan ke Membela Manusia: Kritik atas Nalar Agamisasi Kekerasan* (Bandung: Mizan, 2018).

[41] Alwi Sihab, *Islam Inklusif: Menuju SIkap Terbuka dalam Beragama* (Bandung: Mizan, 1997), hlm. 78-81; Jalaluddin Rahmat, *Islam dan Pluralisme: Akhlaq al-Qur'an Menyikapi Perbedaan*, cet. ke-2 (Jakarta:Serambi, 2006), hlm. 15-65

[42] Masih ada beberapa sarjana yang mengkritik tipe pemikiran pluralis sembari menawarkan tipe pemikiran yang melampaui pluralisme yang disebut integritas terbuka. Gerardette Philips, *Melampaui Pluralisme* (Malang: Madani, Asia Foundation dan PUSAM UMM, 2016), hlm. 263-287

dan pluralis, seperti Anis Malik Thaha, Adian Husaini, dan Hamid Fahmy Zarkasyi.[43] Ada yang mengapresiasi dan mengidentifikasi diri dengan tipe pemikiran Islam Inklusif dan Pluralis, sembari mengkritik tipe pemikiran Islam eksklusif, seperti Alwi Sihab, Jalaluddin Rahmat, Budhy Munawar-Rachman, Faisal Ismail, dan Abdul Muqsith Ghazali.[44]

Para sarjana muslim di atas memaknai berbeda ketiga tipe istilah itu, bahkan terkadang menggunakan secara acak terutama ketika menjelaskan konsep inklusif dan pluralis. Pemikiran Islam eksklusif dimaknai sebagai tipe pemikiran Islam yang meyakini hanya agama, tradisi dan tafsir keagamaan merekalah yang benar dan mampu memberikan keselamatan di dunia dan ahirat, sembari menuduh salah penganut agama lain atau tafsiran lain yang berbeda, dan tentu saja tidak akan

---

[43] Ketiga sarjana muslim eksklusif yang bermadzhab islamisasi ilmu model Al-Attas Malaysia ini seolah menjadi jurubicara madzhab pemikiran Islam model pondok modern Gontor Ponorogo. Mereka mempunyai karya pemikiran yang relatif sama tentang masalah ini. Lihat, Anis Malik Taha, *Tren Pluralisme Agama* (Jakarta: Perspektif, 2005); Hamid Fahmy Zarkasyi, *Liberalisasi Pemikiran Islam: Gerakan Bersama Missionaris, Orientalis dan Kolonialis* (Ponorogo:2008); Adian Husaini, *Hegemoni Kristen-Barat, dalam Studi Islam di Perguruan Tinggi* (Jakarta: Gema Insani Press, 2006).

[44] Para sarjana muslim inklusif dan pluralis ini pada umumnya dipengaruhi oleh beragam pemikiran, aliran, dan tentu saja tidak bermazhab islamisasi ilmu. Mereka juga mempunyai karya pemikiran yang relative sama tentang masalah ini. Lihat, Alwi Sihab, *Islam inklusif*, hlm. 78-81; Jalaluddin Rahmat, *Islam dan Pluralisme: Akhlaq Al-Qur'an Menyikapi Perbedaan* (Jakarta:Serambi, 2006), hlm. 15-65; Budhy Munawar-Rachman, *Islam Pluralis: Wacana Kesetaraan Kaum Beriman* (Jakarta:Paramadina, 2001); Budhy Munawar-Rachman, "Prolog" dalam, Gerardette Philips, *Melampaui Pluralisme* (Malang:Madani, Asia Foundation dan PUSAM UMM, 2016), hlm. Vii-xivi; dan Abdul Muqsith Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama: Membangun Toleransi Berbasis Al-Qur'an* (Depok: Kata Kita, 2009). Tentang pemikiran pluralisme Faisal Ismail, lihat tulisan saya. Aksin Wijaya, *Visi Pluralis-Humanis Islam Faisal Ismail* (Yogyakarta: Dialektika, 2017).

selamat menuju surga ilahi, dan akan jatuh ke dalam neraka. Penganut tipe pemikiran Islam Inklusif berpendapat, agama mereka adalah benar dan menawarkan jalan keselamatan menuju surga abadi, tetapi juga meyakini umat lain yang tulus dalam beragama akan diselamatkan menuju surga. Sedang penganut pemikiran Islam pluralis berpendapat, ada banyak agama, tradisi dan tafsir keagamaan yang benar, mampu dan absah memberi keselamatan kepada umat manusia.[45]

Kata kunci yang membedakan di antara ketiga kontestan itu adalah klaim kebenaran, keselamatan dan penyikapan terhadap yang lain. Para sarjana eksklusif mengklaim pemikirannya sebagai satu-satunya yang benar dan tentu saja yang membawa keselamatan; para sarjana muslim inklusif mengklaim pemikirannya sebagai yang benar tetapi masih menghargai keberadaan dan kebenaran yang diyakini pihak lain; sedang para sarjana mulsim pluralis menempatkan semuanya dalam posisi setara sebagai jalan kebenaran dan keselamatan, tetapi memberi penekanan akan "komitmen" pada kebenaran agamanya sendiri, dan juga "komitmen" untuk aktif membiarkan keragaman sebagai kenyataan yang harus dipertahankan. Meyakini kebenaran sendiri tidak harus diikuti dengan menolak kebenaran dan keselamatan yang diyakini pihak lain.

[45] Muhammad Hassan Khalil, *Islam dan Keselamatan Pemeluk Agama Lain*, terj. Chandra Utama (Bandung: Mizan, 2016), hlm. 11-23; dan Abd. Muqsith Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama,* hlm. 1-40; Jalaluddin Rahmat, *Islam dan Pluralisme*: *Akhlak Qur'an Menyikapi Perbedaan,* cet. ke-2 (Jakarta:Serambi, 2006), hlm. 15-65; Budhy Munawar-Rachman (Prolog) dalam Gerardette Philips, *Melampaui Pluralisme* (Malang: Madani Wisma Kalimetro, The Asi Pundation dan PUSAM, 2016), hlm. Xxviii.

B. Menyingkap Argumen

Tulisan ini tidak bermaksud menilai keabsahan ketiga kontestan pemikiran Islam itu. Tulisan ini menganggap ketiga kontestan itu sebagai tipologi yang sudah jadi, dan absah digunakan sebagai sebuah variasi pemikiran Islam untuk kajian hubungan antar agama. Titik tekan tulisan ini adalah menyingkap argumen (metode berpikir dan teori penafsiran) pemikiran keislaman ketiganya tentang "esensi" Islam dan "sikap" al-Qur'an terhadap Yahudi dan Nasrani. Untuk menyingkap kedua persoalan ini akan digunakan dua metode.

Untuk persoalan pertama, akan digunakan metode analisis wacana kritis yang melihat wacana (bahasa) sebagai praktik ideologis (politik wacana)[46] dengan bertolak pada beberapa perangkat analisis: diferensiasi, dominasi, marginalisasi, dan justifikasi.[47] Akan dianalisis bagaimana masing-masing sarjana muslim itu memainkan politik wacananya dalam memahami esensi Islam melalui perangkat-perangkat itu, yakni bagaimana mereka berpikir (apakah bertolak pada prinsip diferensiasi

---

[46] Analisis bahasa kritis ini merujuk pada hasil ringkasan Erianto dari Fowler dan kawan-kawannya. Eriyanto, *Analisis Wacana, Pengantar Analisa Teks Media* (Yogyakarta: LKiS, 2001), hlm. 133-168.

[47] Tentang istilah-istilah kunci analisis wacana ini diambil dari pemikiran Mechel Foucault. Lihat, Mechel Foucault, *Kritik Wacana Bahasa*, terj. Inyiak Ridwan Muzir (Yogyakarta: IRCISOD, 2003); Erianto, *Analisis Wacana*, hlm. 65-86. Analisis wacana kritis ini digunakan Ahmad Baso ketika melakukan analisis ideologis atas pemikiran keIslaman Nurchalis Madjid dan Abdurrahman Wahid. Lihat Ahmad Baso, "'Islam Liberal" sebagai ideologi: Nurchalis Madjid dan Abdurrahman Wahid", dalam Jurnal *GERBANG* (Surabaya, vol. 06, no. 03, februari-april, 2000), hlm. 119.

ataukah tidak), bagaimana mereka menyusun argumennya dalam memperkuat (dominasi) pilihan wacananya di satu sisi, dan untuk menyingkirkan (marginalisasi) wacana lawannya di sisi lain, serta bagaimana mereka memperkuat argumen akan keabsahan wacana atau pemikiran yang dibelanya (justifikasi).

Untuk menyingkap pemahaman ketiga tipe sarajana muslim tentang "sikap" al-Qur'an terhadap penganut Yahudi dan Nasrani akan digunakan metode berpikir "kritik-apresiatif" dan "apresiatif-kritis". *Pertama*, metode berpikir kritik-apresiatif, yakni metode berpikir yang berpinsip bahwa "lawan" dalam berpendapat adalah "kawan" dalam bertukar pikiran. Dengan sikap semacam ini kita akan memiliki pandangan kritis yang penuh apresiatif. Sehingga, ketika mengkritik pendapat "lawan", kritik kita bukan untuk menghancurkannya, tetapi untuk bertukar pikiran. Sesuatu yang tidak baik dari "lawan", tidak usah diambil, dan sesuatu yang baik dari "lawan" boleh dan tidak dilarang untuk diambil.[48]

Kedua, metode berpikir apresiatif-kritis, yakni metode berpikir yang berprinsip bahwa "kawan" dalam berpendapat adalah "lawan" dalam bertukar pikiran. Dengan sikap semacam ini, kita akan memiliki pandangan apresiatif yang penuh kritis dalam melihat atau mengkaji persoalan-persoalan tertentu.[49]

[48] Manusia yang beragama non-Islam pun, tegas Faisal Ismail, tidak boleh dijadikan musuh. Mereka adalah kawan. Faisal Ismail, *Dinamika Kerukunan Antarumat Beragama* (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2014), hlm. 29.

[49] Metode ini digunakan oleh Faisal Ismail. Faisal Ismail, *Pijar-Pijar Islam: Pergumulan Kultur dan Struktur* (Yogyakarta: LESFI, 2004), hlm. 32; kajian lebih lanjut tentang metode apresiatif-kritis dan kritik-apresiatif ini dapat dilihat

Kita menempatkan "kawan" dalam berpendapat sebagai "lawan" dalam bertukar pikiran.[50] Kita mengikuti pendapat "kawan" dalam berpendapat tidak secara membabi buta, melainkan mengikutinya secara kritis. Yang baik diikuti, yang tidak baik dikritisi dan tidak usah diikuti. Inilah prinsip metode berpikir "apresiatif-kritis".

Kedua metode berpikir ini digunakan sesuai subyeknya yang diajak berbicara. Jika yang diajak berbicara adalah "lawan", digunakan metode berpikir kritik-apresiatif. Jika yang diajak berbicara adalah "kawan", digunakan metode berpikir apresiatif-kritis. Istilah "lawan" dan "kawan" dalam tulisan ini terletak pada pemahaman akan esensi Islam, apakah mereka memasukkan Yahudi dan Nasrani sebagai bagian dari monoteisme Islam dan Ibrahim atau tidak. Jika Yahudi dan Nasrani dimasukkan ke dalam bagian monoteisme Islam dan Ibrahim, berarti keduanya disikapi sebagai "kawan". Sebaliknya, disikapi "lawan" jika keduanya diposisikan sebagai agama di luar monoteisme Islam dan Ibrahim. Posisi "kawan" dan "lawan" tidak hanya mewakili posisi teologis dan ungkapan psikologis ketiga tipe pemikiran Islam di atas, tetapi juga dalam menyusun argumen penyikapan terhadap Yahudi dan Nasrani.

---

tulisan saya yang lain. Aksin Wijaya, *Visi Pluralis-Humanis Islam Faisal Ismail* (Yogyakarta:Dialektika, 2016), hlm. 7-17

[50] Istilah "kawan"nya dalam berpendapat sebagai lawan dalam bertukar pikiran" sebenarnya tidak terdapat di dalam tulisan Faisal Ismail. Saya sendiri yang membuat istilah tersebut dan saya sematkan pada metodenya Faisal Ismail dengan mengacu pada kalimat yang terdapat di dalam kalimat "pandangan apresiatif yang penuh kritis" dan menggunakan metode berpikir "apresiatif-kritis". Lihat Faisal Ismail, *Pijar-Pijar Islam*, hlm. 243.

BAB III
MENYINGKAP ARGUMEN TIGA KONTESTAN PEMIKIRAN ISLAM DI INDONESIA

Bab ini menganalisis secara deskriptif dan kritis "argumen"[51] para sarjana muslim eksklusif, inklusif dan pluralis dalam memahami "esensi" Islam dan "sikap" al-Qur'an terhadap penganut Yahudi dan Nasrani dengan menggunakan analisis wacana kritis dan metode berpikir kritik-apresiatif. Kedua masalah yang menjadi obyek bahasan tulisan ini saling berhubungan. Pemahaman tentang "esensi" Islam mempengaruhi

[51] Sebagaimana disinggung di bagian sebelumnya, argumen pemikiran keIslaman ketiga tipe sarjana muslim itu difokuskan pada metode berfikir dan struktur keIslaman yang mereka tawarkan, dan menggunakana analisis wacana kritis dan metode berfikir kritik-apresiatif.

pemahaman tentang "sikap" al-Qur'an terhadap kedua agama Ahli Kitab itu.[52] Karena itu, kedua masalah itu diletakkan dalam satu bab dengan fokus bahasan pada argumen ketiganya tentang kedua masalah tersebut. Mengapa mengambil kasus Yahudi dan Nasrani, padahal tulisan ini difokuskan pada sarjana muslim Indonesia, sementara untuk konteks kehidupan beragama dan berbangsa di Indonesia tidak mengenal adanya agama Yahudi? Alasannya bersifat analogis. Yahudi dan Nasrani adalah dua agama samawi yang banyak disinggung dan menjadi subyek pembicaraan al-Qur'an, dan pemahaman terhadap dua masalah di atas, yakni esensi Islam dan sikap al-Qur'an terhadap Yahudi dan Nasrani, bisa dijadikan analogi untuk menata kehidupan beragama dan berbangsa di Indonesia.[53]

A. Pemikiran Islam Eksklusif

Para sarjana muslim yang masuk ke dalam tipe pemikiran Islam eksklusif pada umumnya adalah mereka yang dipengaruhi oleh pemikiran Islam yang berafiliasi pada gerakan Islam Transnasional, seperti Wahhabi, Ikhwan al-Muslimin,

---

[52] Analisis ini dimulai dari pergulatan pemikiran Islam tentang esensi Islam daripada sikap Islam terhadap penganut agama Yahudi dan Nasrani, karena pemahaman terhadap esensi Islam menentukan pemahaman terhadap sikap Islam pada yang lain. Pilihan ini berbeda dengan pilihan Budhy Munawar-Rahman. Dia berpendapat bahwa, sikap terhadap agama lain lah yang menentukan pemahamannya terhadap teks (agama), dan hubungan antara agama-agama itu. Budhy Munawar-Rahman (prolog), hlm. Xxviii), dalam Gerardette Philips, *Melampaui Pluralisme* (Malang: Madani Wisma Kalimetro, The Asi Pundation dan PUSAM, 2016)

[53] Bentuk analogis ini disajikan pada bab V.

dan Hizbut Tahrir, serta mazhab Islamisasi ilmu di ISTAC Malaysia. Karena banyaknya sarjana muslim yang masuk ke dalam kategori ini, hanya sebagian saja yang hendak dilansir dari mereka terutama yang sudah umum diketahui dan terlibat aktif dalam pergulatan pemikiran Islam kontemporer di Indonesia, yakni Adian Husaini, Anis Malik Thaha[54] dan terutama Fahmy Zarkasyi. Ketiga sarjana muslim eksklusif ini seolah menjadi representasi mazhab pemikiran Islam model pondok modern Gontor Ponorogo, karena mereka sama-sama menjadi dosen di Universitas Darussalam (Unida) Gontor. Mereka mempunyai karya pemikiran yang relatif sama tentang masalah ini.[55] Tulisan ini akan menyingkap argumen mereka dalam memahami esensi Islam, dan sikap al-Qur'an terhadap Yahudi dan Nasrani.

1. Mengeksklusifkan Monoteisme Islam dan Ibrahim

Salah satu kunci prinsip pemikiran Islam eksklusif dalam memahami "esensi Islam", sebagaimana dilontarkan Fahmy Zarkasyi, adalah "Islam adalah jalan keselamatan yang paling benar. Tidak ada jalan keselamatan di luar Islam".[56] Prinsip ini

[54] Kedua sarjana muslim ini (Adian Husaini dan Anis Malik Thaha), dimasukkan ke dalam tipe pemikiran yang menolak pluralism agama oleh Ngainun Naim. Ngainun Naim, *Islam dan Pluralisme Agama* (Yogyakarta:Aura Pustaka, 2014), hlm. 61-72

[55] Lihat, Anis Malik Thaha, *Tren Pluralisme Agama* (Jakarta: Perspektif, 2005); Hamid Fahmy Zarkasyi, *Liberalisasi Pemikiran,*; Adian Husaini, *Hegemoni Kristen-Barat, dalam Studi Islam di Perguruan Tinggi* (Jakarta: Gema Insani Press, 2006).

[56] Hamid Fahmy Zarkasyi, *Misykat: Refleksi Tentang Islam, Westernisasi dan Liberalisasi* (Jakarta: Insists, 2012), hlm. 191-192.

mengandaikan adanya dua kategori agama yang kontradiktif, yakni Islam dan non-Islam. Islam adalah agama yang benar dan menyediakan jalan keselamatan bagi penganutnya, non-Islam adalah agama yang sesat, yang bukan hanya tidak menyediakan keselamatan bagi penganutnya, tetapi juga mengarahkan mereka ke jalan kesesatan. Mengacu pada prinsip ini, para sarjana muslim eksklusif bisa dikatakan menggunakan metode berpikir dialektika-dikotomis.

Metode dialektika mengandaikan adanya dua orang yang mengadu argumen untuk mempertahankan pendapatnya dalam suatu debat, sembari menyerang pendapat yang diajukan oleh pihak lain sebagai sesuatu yang salah.[57] Sedang prinsip utama berpikir dikotomis adalah membagi sesuatu menjadi dua bagian, kendati pun sesuatu itu berjumlah banyak. Jika dikaitkan dengan warna, sesuatu itu hanya berwarna hitam dan putih. Jika dikaitkan dengan subyek, hanya ada saya dan ada Anda di seberang sana. Jika dikaitkan dengan kebenaran, hanya ada dua kondisi, yakni kebenaran dan kebatilan. Mereka meyakini dua kondisi itu tidak mengalami proses perubahan, misalnya perubahan dari sesuatu yang awalnya benar menjadi batil atau sebaliknya, dan saya tidak akan berubah menjadi

[57] Ibnu Rushd, *Talkḥīs Kitāb Aristoteles fī al-Jadāl,* hlm 5-6; sajian terperinci dan praktis tentang metode dialektika dapat dilihat tulisan saya. Aksin Wijaya, *Teori Interpretasi al-Qur'an Ibnu Rusyd: Kritik Ideologis-Hermeneutis,* cet. ke-2 (Yogyakarta: Kalimedia, 2017), hlm. 91-102; untuk contoh pemikir yang menggunakan metode berfikir dialektika-dikotomis adalah Abdul Wahhab, Abu al-A'la al-Maududi, dan Sayid Qutub. Sajian lengkap tentang metode berfikir ketiganya dapat dilihat tulisan saya yang lain. Aksin Wijaya, *Dari Membela Tuhan ke Membela Manusia: Kritik Atas Nalar Agamaisasi Kekerasan* (Bandung: Mizan, 2017).

Anda. Bisa dikatakan, mereka menganut prinsip berpikir "pendapat saya benar dan tidak mengandung kemungkinan salah, sedang pendapat orang lain salah dan tidak mengandung kemungkinan benar".[58]

Metode berpikir dialektika-dikotomis selalu muncul dalam konteks "pertarungan" yang bertujuan untuk memenangi dan mengalahkan, dan ia muncul dalam berbagai bidang kehidupan, baik peradaban maupun kehidupan beragama. Tidak hanya dilakukan oleh individu, tetapi juga oleh masyarakat. Masyarakat Arab zaman dulu membagi peradaban menjadi dua, yakni Arab dan non-Arab yang disebut *'ajam*, sembari memberi label negatif terhadap peradaban kedua.[59] Pada zaman sekarang, peradaban-peradaban dunia yang sebenarnya berjumlah banyak, oleh orang-orang Barat dibagi menjadi dua, yakni Barat dan non-Barat, sembari memberi nilai peradaban Barat sebagai peradaban puncak, sedang non-Barat disebut peradaban yang masih dalam tahap berkembang bahkan terbelakang. Di sisi lain, pada zaman sekarang, umat Islam

---

[58] Abū Zahrah, *Tārīkh al-Mazāhib al-Islāmiyah (*Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, 2009), hlm. 221. Jauh sebelumnya, beberapa fuqaha sudah mengajukan prinsip berfikir tertentu yang mencerminkan pemikirannya di bidang fiqh. Imam Abu Hanifah misalnya berprinsip "inilah pendapat kami, jika ada pendapat yang lebih baik dari pendapat kami, maka itulah yang kami ikuti". Imam Maliki berprinsip "pendapat setiap orang pada hakikatnya boleh diambil, sebagaimana juga boleh ditinggalkan, kecuali pendapat manusia Maksum seperti Nabi Muhammad". Imam Shafi'i berprinsip "pendapatku benar tetapi mengandung kemungkinan salah, dan pendapat orang lain salah tetapi mengandung kemugkinan benar". Yusuf Qarḍāwi dan Ahmad al-'Asal, *al-Islām Bayna Shubuhāt al-Ḍālin wa Akādhib al-Muftarīn* (Kuwait: Maktabah al-Satār, tt.) hlm. 67-68

[59] Khalil Abdul Karīm, *al-Judhūr al-Tārikhiyyah lī al-Sharī'ah al-Islāmiyah (*Dār Miṣra al-Mahrūsah, Tt), hlm. 56

juga membagi peradaban menjadi dua bagian, yakni peradaban Islam dan peradaban Barat, sembari menyebut peradaban Barat sebagai simbol peradaban sekular, bobrok dari segi moral dan tentu saja tidak Islami.[60]

Dalam bidang kehidupan beragama, mereka membagi agama menjadi dua kategori, yakni agama bumi (*arḍi*) dan agama langit (*samawi*). Agama-agama bumi berjumlah sangat banyak bahkan tak terhitung jumlahnya di dunia ini, sedang agama langit berjumlah tiga, yakni Yahudi, Nasrani dan Islam. Hanya saja, apa yang selama ini disebut agama-agama bumi menurut mereka tidak layak disebut agama karena ia tidak memiliki Tuhan, Nabi dan Kitab Suci yang diturunkan dari Tuhan. Ia hanya dinilai sebagai bagian dari budaya karena ia produk manusia. Agama samawilah yang pantas disebut agama karena ia mempunyai Tuhan, Nabi dan Kitab Suci.

Al-Qur'an menyinggung beberapa nama agama dalam beberapa ayat dengan jumlah yang berbeda-beda, dan sama sekali tidak menyebut agama-agama itu secara dikotomis, misalnya Islam dan non-Islam. Beberapa ayat menyebut empat agama, dan ayat yang lain menyebut enam agama. Empat agama, yakni orang-orang beriman, orang-orang Yahudi, orang-orang Nasrani, dan orang-orang Shabi'un disinggung dalam al-Qur'an (al-Baqarah: 62 dan al-Māidah: 69), dan dua

[60] Kendati banyak pemikir yang memuji Barat, tidak jarang juga muncul pemikir yang mengkritik Barat, sekaligus mengapresiasinya seperti Faisal Ismail. Lihat tulisan saya. Aksin Wijaya, *Visi Pluralis-Humanis Islam Faisal Ismail* (Yogyakarta: Dialektika, 2016).

agama lagi, yakni Majusi dan Musyrik yang disinggung di dalam al-Qur'an (al-Haj: 17).[61] Al-Qur'an jarang menyebut agama Shabiun dan Majusi. Al-Qur'an menyinggung agama shabi'un dalam tiga ayat, dua ayat disebut bersamaan dengan orang-orang Mukmin, Yahudi dan Nasrani (al-Māidah:69), dan satu ayat disebut bersamaan dengan orang-orang Musyrik dan Majusi (al-Hajj:17). Minimnya penyebutan al-Qur'an atas kedua agama itu disebabkan oleh kenyataan bahwa keduanya tidak banyak diikuti umat manusia kala itu. Sebaliknya, al-Qur'an sangat sering menyebut Syirik, Yahudi dan Nasrani karena ketiganya dianut banyak orang kala itu.[62]

Ayat-ayat al-Qur'an di atas, terutama al-Baqarah: 62 mengandung pesan yang bersifat inklusif karena memberikan harapan yang sama kepada empat penganut agama yang ada kala itu, yakni orang-orang beriman, orang-orang Yahudi, orang-orang Nasrani dan orang-orang Shabiun untuk tidak perlu takut dan khawatir dengan kondisi mereka asal mereka masih beriman kepada Allah, hari ahir dan beramal saleh, *"Sesungguhnya, orang-orang yang beriman, orang-orang Yahudi, orang-orang Nasrani dan orang-orang Shabi"un, siapa saja (diantara mereka) yang beriman kepada Allah dan hari ahir, dan melakukan kebajikan (amal saleh), mereka mendapat pahala dari*

[61] Penjelasan detail nama-nama agama yang disebutkan di dalam al-Qur'an misalnya dapat dilihat dalam karya Amin Summa. Muhammad Amin Summa, *Pluralisme Agama Menurut Al-Qur'an: Telaah Akidah dan Syari'ah,* cet. ke-2 (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2004), hlm. 21-47

[62]Aksin Wijaya, *Sejarah Kenabian dalam Perspektif Tafsir Nuzuli Muhammad Izzat Darwazah (*Bandung: Mizan, 2016), hlm. 285-287

Tuhannya, tidak ada rasa takut pada mereka, dan mereka tidak perlu bersedih hati" (Al-Baqarah: 62).[63]

Akan tetapi, para sarjana muslim eksklusif mengklaim agama yang benar dan memberikan keselamatan itu hanya agama Islam, karena al-Baqarah: 62 yang terkesan memberi peluang yang sama kepada semua penganut agama dinyatakan sudah dinasakh oleh Ali Imrān: 85.[64] Sehingga, amal yang benar dan akan diterima oleh Allah yang akan menghantarkan mereka selamat menuju surga ilahi hanyalah amal yang dilakukan orang-orang yang menganut agama Islam. Sebab, hanya Islam agama yang benar di sisi Allah. Seseorang yang beragama selain Islam, agamanya tidak akan diterima oleh Allah, *"Sesungguhnya agama di sisi Allah adalah Islam. Tidaklah berselisih orang-*

---

[63] Diulangi dengan redaksi yang berbeda pada al-Māidah: 69 dan al-Haj:17.

[64] Para sarjana muslim eksklusif biasanya menganut adanya penasakhan di dalam al-Qur'an. Di dalam al-Qur'an, ada beberapa ayat yang secara eksplisit menyinggung istilah nasakh (al-Baqarah: 106, al-Nahl:101, al-Haj: 52-54). Para sarjana muslim yang mengakui adanya nasikh-mansukh di dalam al-Qur'an berbeda pendapat tentang "apa menasakh apa". Pada umumnya sepakat, ayat al-Qur'an menasakh ayat al-Qur'an lainnya. Ayat al-Qur'an yang menasakh adalah ayat yang turun belakangan, dan biasanya ayat madaniyah menasakh ayat makkiyah. Ada tiga kategori nasakh di dalam al-Qur'an, yakni *naskh tilāwah duna al-hukmi, naskh tilāwah wa al-hukmi, dan naskh al-hukmi dūna tilāwah*. Itu berarti, al-Qur'an mengandung tiga kategori surat, yakni kategori surat yang mengandung ayat-ayat yang menasakh, dan di dalamnya tidak ada ayat yang dinasakh, yakni surat-surat madaniyah; *kedua*, surat-surat yang di dalamnya ada ayat yang dinasakh, tetapi tidak ada ayat yang menasakh, yakni surat-surat makkiyah; *ketiga*, surat-surat yang di dalamnya ada ayat yang menasakh dan yang dinasakh sekaligus. Paparan detail dan kritis tentang teori nasakh, lihat Kamil al-Najjar, *Qirā'ah Manhajiyyah li al-Islām (*al-Jamāhiriyah al-'Arabiyyah al-Libiyah al-Ishtirākiyah al-Uzmā, 2005), hlm. 190-202; Aksin Wijaya, *Arah Baru Studi Ulum al-Qur'an: Menelusuri Jejak Wahyu Tuhan di Balik Fenomena Budaya* (Pustaka Pelajar:2009); Sa'dullah Affandy, *Menyoal Status Agama-Agama Pra Islam: Kajian Tafsir al-Qur'an atas Keabsahan Agama Yahudi dan Nasrani Setelah Kedatangan Islam (*Bandung: Mizan, 2015).

orang yang telah diberi kitab kecuali setelah mereka memperoleh ilmu, karena kedengkian di antara mereka. Barang siapa ingkar terhadap ayat-ayat Allah, maka sungguh, Allah sangat cepat perhitungannya" (Ali Imrān: 19); *"Dan barangsiapa menganut agama selain Islam, maka tidak akan diterima daripadanya, dan di akhirat, dia termasuk orang yang menyesal"* (Ali Imrān: 85). Islam yang dimaksud di dalam ayat-ayat itu adalah agama yang dibawa oleh Nabi Muhammad.

Jadi, para sarjana muslim eksklusif membagi agama-agama samawi menjadi dua kategori, yakni non-Islam yang meliputi agama Yahudi dan Nasrani, dan Islam yang mengacu pada agama yang dibawa oleh Nabi Muhammad. Sementara penganut Yahudi dan Nasrani yang dimaksud di dalam al-Baqarah: 62 diacukan kepada mereka yang hidup pada masa pra-Islam dengan standar taurat dan injil. Begitu Islam datang, standar keselamatan merujuk pada al-Qur'an.[65] Karena itu, kemungkinan penganut agama Yahudi dan Nasrani untuk selamat menuju surga ilahi menjadi sirna karena yang bisa mengantarkan ke sana hanyalah agama yang benar. Agama yang benar, yang paling baik (al-Nisā': 125), yang sempurna (al-Māidah: 3) yang akan diterima dan diridai oleh Allah (Ali Imrān: 85) adalah agama Islam (Ali Imrān: 19) yang dibawa oleh Nabi Muhammad. Karena itu, agama seseorang tidak akan

[65] Hamid Fahmy Zarkasyi, *Misykat,* hlm. 192-195.

diterima oleh Allah jika dia mengambil agama selain Islam ini (Ali Imrān: 85).[66]

Untuk memperkuat argumen keIslaman yang dibelanya itu (dominasi), mereka menjustifikasi dan mengidentifikasi diri dengan Nabi Ibrahim sebagai bapak agama-agama samawi dengan menampilkan ayat-ayat al-Qur'an yang menegaskan adanya hubungan biologis dan teologis Nabi Muhammad dengan Nabi Ibrahim, di sisi lain, menolak adanya hubungan Nabi Ibrahim dengan Yahudi dan Nasrani (Ali Imrān: 67). Begitu juga, menampilkan ayat al-Qur'an yang memerintahkan Nabi Muhammad untuk mengikuti agama Nabi Ibrahim yang hanif tadi, "ikutilah agama Ibrahim Yang Hanif" (Ali Imrān: 95). Secara sosioreligius pun, umat Islam merayakan suatu peristiwa bersejarah tentang penyembelihan Nabi Ismail oleh Nabi Ibrahim pada setiap tahun haji yang disebut *ied al-adha*.

Argumen di atas tidak hanya mengeksklusi monoteisme Islam dan Ibrahim, tetapi juga mengeluarkan (memarjinalisasi) Yahudi dan Nasrani dari barisan monoteisme Islam dan Ibrahim,[67] dan memasukkan keduanya ke dalam barisan orang-orang kafir, dengan menampilkan ayat-ayat al-Qur'an yang

---

[66] Fahmy Zarkasyi, salah satu sarjana muslim eksklusif bahkan mengutip surat-surat Nabi kepada para raja untuk memperkuat pandangan eksklusifnya. Surat Nabi berbunyi "masuklah Islam, anda akan selamat". Dia lantas menyimpulkan bahwa yang tidak masuk Islam tidak akan selamat. Tidak ada jalan keselamatan di luar Islam. Itulah misi Nabi. Itulah Islam sebagai al-din al-kamil". Hamid Fahmy Zarkasy, *Misykat,* hlm. 191-192.

[67] Menurut Rahman, al-Qur'an (Ali Imrān: 67, al-Asyraf: 7 dan al-Bayyinah: 4-5) mengeluarkan Yahudi dan Nasrani dari barisan Islam dan hanifiyah Ibrahim, lantaran mereka terpecah-pecah dan melenceng dari ajaran hanifiyah Ibrahim yang secara esensial bertumpu pada tauhid. Fazlur Rahman, *Metode dan Alternatif:*

menyifati penganut Yahudi dan Nasrani sebagai kafir. Misalnya, al-Qur'an menyebut penganut Nabi Isa mengatakan Allah adalah Isa putra Maryam (al-Māidah: 17 dan 72), orang Nasrani mengatakan Isa al-Masih adalah putra Allah, begitu juga orang Yahudi mengatakan Uzair adalah putra Allah (al-Taubah: 30). Mereka juga menyebut para ulama' mereka sebagai Tuhan (al-Taubah:31), dan mereka mempunyai keyakinan trinitas tentang Tuhan (al-Māidah: 73). Ditambah lagi tuduhan, kitab suci mereka dinilai tidak asli sebagaimana yang difirmankan Tuhan, melainkan buatan para pengikutnya.

Tipe pemikiran keIslaman yang mengeksklusi monoteisme Islam dan Ibrahim ini mengalami ideologisasi, dan ia menformat memori kesadaran teologis umat Islam belakangan bahwa agama yang benar adalah Islam. Ketika mendengar kata "Islam" diucapkan, pikiran mereka mengarah pada agama yang dibawa Nabi Muhammad. Atau jika mendengar nama Nabi Muhammad, pikiran mereka langsung mengarah pada agama yang bernama "Islam". Nabi Muhammad dan Islam bagaikan dua sisi mata uang yang tak terpisahkan. Inilah yang oleh Nurcholish disebut Islam dalam arti "Proper Name" bagi agama yang dibawa Nabi Muhammad.[68] Sebagaimana Yahudi adalah "proper name" bagi agama yang dibawa Nabi Musa, dan Nasrani adalah "proper name" bagi agama yang dibawa oleh Nabi Isa.

Neomodernisme Islam, terj. Taufiq Adnan Amal (Bandung: Mizan, 1987), hlm. 99-100.

[68] Lihat, Nurcholish Madjid, *Islam, Doktrin dan Peradaban*, cet. ke-6 (Jakarta:Paramadina dan Dian Rakyat, 2008), hlm. 173-196

2. Memosisikan Yahudi dan Nasrani Sebagai Lawan

Karena secara teologis mengeluarkan Yahudi dan Nasrani dari barisan monoteisme Islam dan Ibrahim, maka dari sisi komuikasi, para sarjana muslim eksklusif bisa dikatakan memosisikan keduanya sebagai “lawan” dalam berpendapat, dan “kawan” dalam bertukar pikiran. Posisi lawan dan kawan mempengaruhi penyikapan terhadap mereka. Terhadap posisi lawan, biasanya seseorang cenderung mengkritik dulu baru mengapresiasi. Sikap apresiatifnya berada di bawah kendali sikap kritisnya. Bisa jadi, sikap apresiatifnya tenggelam di bawah sikap kritisnya. Jadi, para sarjana muslim eksklusif lebih mendahulukan sikap kritiknya terhadap kedua agama samawi yang disebut non-Islam itu, daripada sikap apresiatifnya. Bahkan tidak jarang, mereka melupakan sisi apresiatifnya, dan tenggelam dibawah upayanya untuk memarjinalisasi penganut Ahli Kitab itu.

Sebagai sikap kritik yang bertujuan untuk memarjinalisasi, para sarjana muslim eksklusif menampilkan ayat-ayat al-Qur’an yang secara teologis menyebut para penganut kedua agama samawi itu kafir (al-Māidah: 17 dan 72, al-Taubah: 30-31), konsep ketuhanan mereka yang tidak tunggal yang terkenal dengan istilah trinitas (al-Māidah: 73), mempunyai sifat melampaui batas (Ali Imrān: 55), suka memusuhi (al-Māidah: 82), dan suka mencampurdukkan antara yang hak dan yang batil (Ali Imrān: 71-73). Mereka juga menampilkan ayat-ayat al-Qur’an yang secara sosiologis menyingkap betapa

penganut Yahudi dan Nasrani mengambil sikap memusuhi Nabi Muhammad dan umat Islam, dengan beragam bentuknya, misalnya mengingkari al-Qur'an (Ali Imrān: 70), suka mengaburkan ajaran Islam (al-Baqarah: 109, Ali Imrān: 69 dan al-Nisā': 102), seringkali menuduh Muhammad sebagai orang gila, dukun, penyair, dan al-Qur'an sebagai buatan Muhammad. Mereka memperkuatnya dengan menafsiri al-Qur'an (al-Fatihah: 5-7) yang berbunyi "ṣirāt al-mustaqīm" sebagai umat Nabi Muhammad, "al-maghdubi alayhim" sebagai kaum Yahudi dan "wala al-ḍāllīn" sebagai orang-orang Nasrani.[69]

Kritiknya yang bersifat teologis, psikologis dan sosiologis ini diikuti pula dengan menampilkan ayat-ayat al-Qur'an yang secara lahiriah mengabsahkan tindakan kekerasan terhadap mereka, seperti ayat yang mengatakan, kaum Yahudi dan Nasrani tidak akan pernah rela dengan agama Islam sampai umat Islam mengikuti agama mereka (al-Baqarah: 120), karena itu umat Islam harus bersikap keras terhadap mereka (al-Baqarah: 91 dan 190), umat Islam harus memerangi mereka sebagaimana mereka memerangi umat Islam (al-Taubah:36), dan umat Islam harus memerangi mereka dimanapun bertemu mereka (al-Taubah:5 dan 12). Dalam sebuah negara Islam misalnya, tidak ada perlindungan keamanan terhadap mereka.

[69] Tidak semua mufassir menyebut contoh bagi ketiga istilah di atas. Ada yang mengambil contoh seperti di atas, seperti terlihat dalam tafsir ringkas madhab Arab Saudi. Mamlakah al-'Arabiyah al-Su'udiyah, *al-Tafsīr al-Muyassar*, cet. ke-2 (Arab Saudi: 2009), hlm. 1; dan ada yang tidak menyebut contohnya seperti tafsir ringkas mazhab Negara Mesir (Kairo). Lihat, Lajnah al-Qur'an wa al-Sunnah fī al-Majlis al-A'lā li al-Shu'ūn al-Islāmiyah fī al-Qāhirah, *al-Muntakhāb fi Tafsīr al-Qur'an* (Kairo:Dār al-Thaqāfah, tt.)

Bahkan, menurut Syamsuddin Arif, salah satu sarjana muslim eksklusif, hanya "minoritas muslim yang lurus yang wajib dilindungi, namun mereka yang berkhianat dan memusuhi Islam dan umat Islam harus diperangi. Demikianlah, menurut Arif, *rule of the game*-nya, sehingga *peaceful coexsistence* dapat terwujud. Sebaliknya, jika aturan main itu dilanggar maka timbulnya berbagai macam konflik akan sulit dihindari".[70]

Untuk memberi motivasi kepada umat Islam agar bersedia memerangi mereka yang non-Islam, ditampilkanlah ayat-ayat al-Qur'an yang mewajibkan mereka untuk berjihad di jalan Allah dan ayat-ayat yang menyebut mereka sebagai mati syahid yang dijanjikan masuk surga ilahi. Ayat-ayat al-Qur'an tentang jihad, mati syahid dan surga ilahi yang sebenarnya masih interpretable itu mereka reduksi maknanya. Jihad dimaknai sebagai perang melawan orang-orang kafir, Yahudi dan Nasrani bahkan terhadap orang-orang Islam yang berada di luar barisan mereka. Bahkan sebagian dari mereka, terutama yang tergabung dalam barisan organisasi Islam transnasional, seperti HTI, tidak hanya menyebut kafir orang-orang yang berada di luar barisan khilafah, tetapi juga sistem kehidupannya, termasuk sistem bernegara. Negara Indonesia yang berbentuk NKRI, berideologi pancasila dan menerima keragaman dalama berbagai hal, baik etnis, budaya maupun agama,

[70] Syamsuddin Arif, *Islam dan Diabolisme Intelektual* (Jakarta:INSIST, 2017), hlm. 84

dinilai sebagai sistem sekuler, yang kufur dan *thaghut* yang harus dihapus dari muka bumi ini.[71]

B. Pemikiran Islam Inklusif

Pemikiran keIslaman yang bersifat eksklusif itu mulai dipertanyakan oleh sebagian sarjana muslim kontemporer, baik secara sosiologis, epistemologis maupun teologis. Secara sosiologis, dunia sekarang berbeda jauh dengan dunia masa lalu ketika para ulama' itu melakukan penafsiran terhadap al-Qur'an. Jika saat itu, Negara (dunia) dibagi dua, yakni Negara Islam dan Negara non-Islam, begitu juga masyarakatnya, sebaliknya saat ini, globalisasi teknologi informasi dan transformasi memaksa manusia dari berbagai etnis, kultur dan agama hidup dalam satu ruang dan waktu yang sama yang disebut *global vellage*. Di sinilah muncul apa yang sekarang disebut multikultural. Dalam situasi multikultur seperti itu, tidak mungkin seseorang bersikap eksklusif, sembari menyalahkan dan menolak eksistensi pihak lain yang berbeda etnis, kultur, agama dan sebagainya. Kita harus menerima dan menoleransi keberadaan dan keyakinan pihak lain.

Atas dasar itu, para sarjana muslim belakangan mulai meragukan dimensi epistemologis dan teologis pemikiran Islam eksklusif, sembari mencari jalan baru pemikiran Islam

---

[71] Sajian lengkap tentang masalah ini dapat dilihat tulisan saya yang lain. Aksin Wijaya, *Dari Membela Tuhan ke Membela Manusia,* hlm. 179-815

yang lebih terbuka terhadap keberadaan yang lain. Muncullah tipe pemikiran Islam inklusif dan Islam pluralis. Pada kedua tipe pemikiran ini terdapat persamaan dan perbedaannya sehingga sulit membedakan argumen dan wacana yang mereka tawarkan karena seringkali mereka menggunakan istilah inklusif dan pluralis secara tidak konsisten,[72] dan tidak jarang pula menggunakan penafsiran yang sama terhadap al-Qur'an (al-Baqarah: 62 dan Ali Imrān: 85) yang berkaitan dengan esensi Islam dan sikap al-Qur'an terhadap penganut Yahudi dan Nasrani.

Namun sekilas dipahami, perbedaan sekaligus kesamaan keduanya terletak pada titik pijak dan titik tekannya. Pemikiran Islam inklusif merupakan titik awal menuju pemikiran Islam pluralis yang oleh Budhy Munawar-Rachman disebut sebagai "inklusifisme yang terbuka kepada pluralisme".[73] Jadi, pemi-

---

[72] Alwi Sihab menggunakan istilah Islam inklusif untuk judul bukunya, tetapi di dalamnya dia lebih sering menggunakan istilah Islam pluralis. Kendati memberikan penekanan yang berbeda terhadap keduanya, inklusif dan pluralis, dia seringkali menggunakan argumen yang sama dan dalil yang sama untuk keduanya. Lihat, Alwi Sihab, *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama* (Bandung: Mizan, 1997), hlm. 39-44, 108-109, serta hlm. 332-342; Jalaluddin Rahmat juga menggunakan istilah Islam pluralis dan Islam inklusif secara bergantian. Di dalam bukunya, dia menulis dua artikel yang berbeda, yakni: Menyikapi Agama lain: Pluralisme dalam al-Qur'an", dan "Memahami Makna Agama:yang Inklusif dan tentang *Din* dan Islam". Lihat, Jalaluddin Rahmat, *Islam dan Pluralisme: Akhlaq Al-Qur'an Menyikapi Perbedaan*, cet. ke-2 (Jakarta: Serambi, 2006), hlm. 15-34, dan hlm. 35-65. Karena inkonsistennya itu, Adian Husaini menyebut para sarjana muslim itu menggunakan secara rancu terminologi inklusif dan pluralis. Adian Husaini, *Hegemoni Kristen-Barat dalam Studi Islam di Perguruan Tinggi* (Jakarta: Gema Isani, 2006), hlm. 117-121

[73] Budhy Munawar-Rahman, prolog (dalam) Gerardette Philips, *Melampaui Pluralisme* (Malang:Madani, Asia Foundation dan PUSAM UMM, 2016), hlm. Xxii-xlvi.

kiran sarjana muslim inklusif bergerak maju menuju pemikiran Islam pluralis. Yang masuk ke dalam dua kelompok ini adalah mereka yang mendapat inspirasinya dari berbagai mazhab pemikiran, baik pemikiran keIslaman yang berasal dari Arab, pemikiran rasional yang berasal dari Barat, maupun pemikiran keislaman dan keindonesiaan yang khas Nusantara (Islam Nusantara).

Karena banyaknya sarjana muslim yang masuk ke dalam kedua tipe ini, hanya beberapa saja yang hendak ditampilkan pemikirannya, yakni Nucholish Madjid, Alwi Sihab, Jalaluddin Rahmat, Budhy Munawar-Rachman, Faisal Ismail, dan Abdul Muqsith Ghazali.[74] Agar bisa mengetahui persamaan dan perbedaannya, kedua tipe pemikiran itu akan dibahas secara terpisah, dan dimulai dari pemikiran Islam inklusif lantaran tipe ini pada ahirnya bergerak menuju tipe pemikiran pluralis. Sebagaimana yang pertama, saya akan menyingkap argumen para sarjana mauslim inklusif dalam memahami esensi Islam, dan sikap al-Qur'an terhadap Yahudi dan Nasrani.

[74] Sebagaimana sarjana muslim eksklusif, mereka juga mempunyai karya pemikiran yang relatif sama tentang masalah ini. Lihat, Alwi Sihab, *Islam Inklusif,* hlm. 78-81; Jalaluddin Rahmat, *Islam dan Pluralisme*, hlm. 15-65; Budhy Munawar-Rachman, *Islam Pluralis: Wacana Kesetaraan Kaum Beriman* (Jakarta:Paramadina, 2001); Budhy Munawar-Rachman, "Prolog" dalam, Gerardette Philips, *Melampaui Pluralisme* (Malang:Madani, Asia Foundation dan PUSAM UMM, 2016), hlm. Vii-xivi; dan Abdul Muqsith Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama: Membangun Toleransi Berbasis Al-Qur'an* (Depok: Kata Kita, 2009).

1. Menginklusifkan Monoteisme Ibrahim

Salah satu kata kunci pemikiran Islam inklusif dalam memahami "esensi Islam", sebagaimana dilontarkan Muhammad Hassan Khalil adalah "agama mereka adalah benar dan menawarkan jalan keselamatan menuju surga abadi, tetapi juga meyakini umat lain yang tulus dalam beragama akan diselamatkan menuju surga".[75] Mengacu pada prinsip ini, para sarjana muslim inklusif bisa dikatakan menggunakan metode berpikir dikotomis-inklusif. Dikatakan dikotomis, karena dalam berbagai argumennya, mereka masih membagi agama menjadi dua kategori, yakni Islam dan non-Islam. Dikatakan inklusif, karena mereka juga masih terbuka menerima keberadaan penganut agama non-Islam. Jadi, mereka membagi agama samawi menjadi dua kelompok, namun keduanya tidak diposisikan secara bertentangan apalagi saling menafikan. Islam adalah agama yang dibawa oleh Nabi Muhammad, sedang non-Islam adalah agama Yahudi yang dibawa oleh Nabi Musa dan agama Nasrani yang dibawa oleh Nabi Isa. Ketiganya merupakan agama samawi. Tetapi, dua agama samawi non-Islam ini dinilai tidak sempurna, dan Islam yang dibawa

---

[75] Sajian tentang konsep pluralisme bisa dilihat pada beberapa karya intelektual muslim berikut. Muhammad Hassan Khalil, *Islam dan Keselamatan Pemeluk agama lain*, terj. Chandra Utama, Bandung: Mizan, 2016), hlm. 11-23; lihat juga pengertian yang dikemukakan beberapa sarjana muslim inklusif dan pluralis lainnya seperti, Abd. Muqsith Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama,* hlm. 1-40; Jalaluddin Rahmat, *Islam dan Pluralisme*: *Akhlak Al-Qur'an Menyikapi Perbedaan,* cet. ke-2 (Jakarta: Serambi, 2006), hlm. 15-65; Budhy Munawar-Rachman (Prolog) dalam Gerardette Philips, *Melampaui Pluralisme* (Malang: Madani Wisma Kalimetro, The Asi Pundation dan PUSAM, 2016), hlm. Xxviii.

oleh Nabi Muhammad hadir untuk menyempurnakan kedua agama samawi itu. Kendati meyakini agama, tradisi dan tafsir keagamaan mereka yang paling benar dan menawarkan jalan keselamatan menuju surga abadi, mereka juga meyakini umat lain yang tulus dalam beragama akan diselamatkan menuju surga.[76]

Untuk memperkuat argumennya yang bersifat dikotomis dan terbuka, mereka merasa perlu menimbang kembali keabsahan teori nasakh yang digunakan para sarjana muslim eksklusif dalam memahami al-Qur'an. Selain masih bersifat interpretable tentang pengertian dan keabsahaannya, teori nasakh ini telah dijadikan senjata pemikiran oleh para sarjana muslim eksklusif untuk mengeluarkan dan menyingkirkan penganut Yahudi dan Nasrani dari barisan monoteisme Islam dan monoteisme Ibrahim, sembari mengabsahkan tindakan kekerasan atas nama agama terhadap mereka, baik kekerasan wacana maupun fisik. Saya coba menampilkan beberapa pemikiran sarjana muslim dari luar yang juga mempertanyakan keabsahan teori nasakh di dalam al-Qur'an, karena para sarjana muslim inklusif asal Indonesia yang hendak ditampilkan pemikirannya mendapat inspirasinya dari mereka yang disebut sebelumnya, dan jarang sekali para sarjana muslim Indonesia menulis secara konprehensif tentang teori penasakhan.[77]

[76] Muhammad Hassan Khalil, *Islam dan Keselamatan*, hlm. 11-23.

[77] Adalah Sa'dullah Affandy, sarjana muslim asal Indonesia, yang membahas secara konprehensif tentang teori nasakh dan analisisnya terhadap relasi agama-agama samawi dalam al-Qur'an. Sa'dullah Affandy, *Menyoal Status Agama-Agama*

Para sarjana muslim inklusif dari luar itu memaknai berbeda terhadap pengertian nasakh di dalam al-Qur'an dengan beragam argumen. Ada yang berpendapat, al-Qur'an memang menyinggung adanya nasakh, tetapi bukan antara ayat al-Qur'an, melainkan al-Qur'an menasakh kitab suci sebelumnya.[78] Muhammad 'Ābed al-Jābirī sebagai salah satu sarjana muslim yang menganut pendapat seperti ini memulai analisis kritisnya dari istilah kunci "*ayah*" yang terdapat di dalam ayat-ayat al-Qur'an yang menyinggung istilah nasakh (al-Baqarah: 106 dan al-Nahl: 101). Menurut Jabiri, istilah *ayah* di dalam al-Qur'an itu bukanlah istilah "ayat" sebagaimana dipahami di dalam ulum al-Qur'an, yakni bagian kecil dari surat al-Qur'an (*qit'atun min al-Qur'an*), melainkan dalam arti tanda, ibrah dan mukjizat. Jika istilah "ayah" dimaknai dengan "tanda, ibrah atau mukjizat", berarti al-Qur'an menasakh kitab samawi sebelumnya, dan sama sekali bukan antara ayat al-Qur'an. Al-Qurtubi memaknai istilah *"ayah"* dengan shari'at. Jadi menurut al-Qurtubi, shari'at yang dibawa Nabi Muhammad menasakh shari'at yang dibawa para nabi samawi sebelumnya, yakni shari'at Yahudi yang dibawa oleh Nabi Musa dan shari'at Nasrani yang dibawa oleh Nabi Isa. Penasakhan seperti ini berjalan secara berantai. Mukjizat perubahan tongkat menjadi ular sebagai mukjizat Nabi Musa dinasakh oleh mukjizat

*Pra Islam: Kajian Tafsir al-Qur'an atas Keabsahan Agama Yahudi dan Nasrani Setelah Kedatangan Islam (*Bandung: Mizan, 2015).

[78] Pemikiran mereka tentang konsep nasikh dan mansukh ini perlu dideskripsi lantaran ia sebagai sesuatu yang baru. Berbeda dengan pemikiran para sarjana muslim eksklusif yang menyetujui adanya teori nasikh mansukh yang sudah banyak dibahas di dalam berbagai kitab ulum qur'an dan tafsir.

tertentu yang menjadi indikasi kenabian Nabi Isa yakni bisa berbicara selagi masih bayi (al-Nahl: 101).[79] Keduanya dinasakh oleh shari'at dan mukjizat Nabi Muhammad. Shari'at yang dibawa oleh Nabi Muhammad sama bahkan lebih baik dari shari'at Nabi sebelumnya. Inilah yang dimaksud istilah "*na'ti bikhairin minha aw misliha*" (al-Baqarah: 106).[80]

Dengan argumen yang berbeda, Mahmud MuhammadṬaha menawarkan pembacaan dan pemaknaan baru terhadap istilah "*nunsiha*" yang terdapat di dalam al-Qur'an yang menyinggung istilah nasakh (al-Baqarah: 106). Sufi pembaharu asal Sudan ini memilih menggunakan model bacaan lain terhadap istilah *nunsiha*, yakni *nunsi'ha*. Istilah ini bisa dimaknai "menunda", yakni menunda suatu ketetapan hukum yang belum bisa berlaku pada waktu dan tempat tertentu (di Makkah) kepada waktu dan tempat lainnya (periode Madinah dan sesudahnya) yang memungkinkan untuk diberlakukan. Pemikiran Ṭaha ini dikenal dengan teori evolusi.[81]

Kamil al-Najjar mengkritisi argumen nasikh-mansukh dengan cara melacak lebih jauh pada persoalan teologis yang menyatakan bahwa sejak azali, Allah sudah menetapkan al-Qur'an di Lauh Mahfūẓ, lalu Allah menurunkannya ke dunia ini sesuai peristiwa yang mengiringi dakwah kenabian Muhammad

---

[79] Muhammad Ābed al-Jābirī, *Mawāqif: Iḍa'āt wa Shahādāt (67)* (Maghribi: Adima, 2007), hlm. 15-18

[80] *Ibid.*, hlm. 23-30

[81] Mahmud Muhammad Ṭaha, *Nahwa Mashrū'i Mustaqbalay fī al-Islām: Thalāthah min al-A'māl al-Asāsiyyah lī al-Mufakkiri al-Shahid*, cet. ke-2 (Beirut: al-Markaz al-Thaqafī al-'Arabī, dan Kuwait: Dār al-Qirṭās, 2007).

(Hūd: 1 dan al-Burūj: 21). Karena Lauh al-Mahfūẓ sudah ada sebelum alam ini diciptakan, itu berarti al-Qur'an sudah ada sebelum adanya alam ini. Dengan argumen teologis seperti ini, muncul pertanyaan. *Pertama,* mengapa Allah menasakh ayat al-Qur'an ketika sudah diturunkan kepada Nabi Muhammad? Mengapa Dia tidak mengubahnya selagi ia berada di Lauh Mahfūẓ sebelum diturunkan kepada Nabi Muhammad. Jika penggantiannya terjadi setelah ia diturunkan kepada Nabi Muhammad, bukankah itu menunjukkan bahwa ayat yang menggantinya tidak pernah ada di Lauh al-Mahfūẓ sejak azali,\ sebagaimana ayat-ayat lainnya. Itu berarti, di dalam al-Qur'an ada ayat yang tidak ada di Lauh al-Mahfūẓ, dan ayat kategori ini berarti baru, karena baru diciptakan.[82]

Pendapat yang lebih solutif dan aplikatif dikemukakan oleh Jaser Audah. Sebagaimana umumnya, alasan mendasar munculnya teori nasakh di dalam al-Qur'an adalah adanya "kontradiksi" antara dua ayat al-Qur'an. Jaser Audah coba memaknai ulang konsep kontradiksi ini, dan membaginya menjadi dua kategori, *pertama,* kontradiksi logis atau kontradiksi yang berkaitan dengan masalah atau dalil syar'i itu sendiri; *kedua,* kontradiksi antara para mujtahid atau kontradiksi yang terlihat di permukaan saja. Dia menduga, jangan-jangan, kontradiksi yang dimaksud di dalam al-Qur'an itu bukan antara dalil syar'i (antarayat al-Qur'an), melainkan antara para sarjana muslim (mujtahid) sendiri dalam memahami masalah atau dalil, atau bisa juga kontradiksi antara dalil syar'i

[82] Kamil al-Najjar, *Qirā'ah Manhajiyyah,* hlm. 190-192

dengan realitas empiris.[83] Pendapat Jaser Audah ini menurut hemat saya lebih tepat digunakan untuk memahami ayat-ayat al-Qur'an yang secara lahiriah terkesan kontradiksi terutama terkait dengan pandangan al-Qur'an tentang agama-agama yang selama ini dipahami terjadi proses nasikh- mansukh.

Atas dasar argumen-argumen itu bisa dipahami, para sarjana muslim inklusif menganggap tidak ada ayat-ayat kontradiksi di dalam al-Qur'an, dan tentu saja tidak ada penasakhan di dalam kitab suci umat Islam ini. Sejalan dengan itu, mereka menolak pendapat yang menyatakan bahwa Ali Imrān: 85 menasakh al-Baqarah: 62.[84] Kedua ayat itu turun untuk konteks yang berbeda, dan tentu saja mempunyai makna yang berbeda. Jalaluddin Rahmat, sarjana muslim inklusif asal Indonesia menyebut al-Baqarah: 62 berlaku tak terbatas oleh ruang dan waktu.[85] Karena itu, ayat-ayat al-Qur'an yang berbicara tentang agama-agama samawi ini (al-Baqarah: 62, al-Māidah: 69 dan al-Haj: 17) dia pahami secara kontekstual dan apresiatif bahwa, selama masing-masing penganut agama-agama itu, yakni orang-orang beriman, Yahudi, Nasrani dan Shabi'un, mengamalkan tiga ajaran inti, yakni beriman pada Allah, hari

---

[83] Jaser Audah, *Naqd Naẓariyati al-Naskhi: Bahthun fī Fiqhi Maqāṣid al-Sharī'ah* (Libanon-Beirut: al-Shabkah al-'Arabiyah li Al-Abhāth wa al-Nashr, 2013), hlm. 29-32.

[84] Bahkan, ayat lain yang juga membicarakan hal yang sama dengan al-Baqarah: 62, yakni al-Māidah: 69 dan al-Hajj:17, yang turun belakang bisa menjadi argumen bahwa pesan al-Baqarah: 62 masih berlaku. Sa'dullah Affandy, *Menyoal Status Agama-Agama Pra Islam*, hlm. 146-147.

[85] Jalaluddin Rahmat, *Islam dan Pluralisme*, hlm. 23-25.

ahir dan beramal saleh, mereka tidak perlu takut dan khawatir akan selamat menuju surga ilahi.

Sejalan dengan itu, Rahmat mulai memaknai ulang konsep esensi Islam dan memulainya dari pengertian yang bersifat rohani. Islam adalah pasrah sepenuhnya kepada Allah dan inilah yang menjadi inti ajaran agama yang benar di sisi Allah. Karena itu, semua agama yang benar disebut Islam, tidak hanya agama yang dibawa oleh Nabi Muhammad.[86] Para Nabi terdahulu bahkan disebut muslim oleh al-Qur'an. Al-Qur'an menyebut Nabi Nuh mengajarkan Islam, dan mewasiatkan Islam kepada anak-anak keturunannya termasuk keturunan Ya'qub (Israil) (al-Baqarah: 130-132). Di antara anak Ya'qub adalah Yusuf. Dia berdoa kepada Allah agar kelak mati dalam keadaan muslim (Yūsuf: 101). Orang-orang yang menjadi pengikut Musa juga berdoa'a agar mereka mati dalam keadaan muslim (al-A'rāf: 126). Begitu juga Ratu Balqis bersama Nabi Sulaiman tunduk (berislam) kepada Allah (al-Naml:44). Isa al-Masih mendidik para pengikutnya yang disebut hawariyyin menjadi muslim (Ali Imrān: 52-53 dan al-Māidah: 111). Bahkan semua Nabi yang berasal dari Bani Israil menurut Rahman disebut muslim (al-Māidah: 44),[87] terutama sejak kehadiran Nabi Ibrahim yang disebut sebagai bapak agama-agama samawi.

Nabi Ibrahim dikenal sebagai bapak agama-agama samawi karena dari dua istrinya lahir nabi-nabi utusan Tuhan. Dari

---

[86] *Ibid.*, hlm. 15-34, dan 35-66

[87] Budi Munawar Rachman, "Prolog", dalam Gerardette Philips, *Melampaui Pluralisme,* hlm. Xxviii-xxx.

istri yang bernama Sarah, lahir sejumlah Nabi seperti Nabi Ishaq, Ya'qub, Yusuf, Musa, Shu'aib, Ayyub, Dhul Kifli, Yusha', Yasa', Daud, Sulaiman, dan Isa al-Masih. Dari istri yang bernama Hajar, lahir dua orang Nabi, yakni Nabi Ismail dan anak keturunannya bernama Nabi Muhammad.[88] Dikisahkan bahwa setelah membangun Ka'bah, Nabi Ibrahim dan Ismail berdo'a agar Ka'bah menjadi tempat yang aman, tempat suci,[89] anak keturunannya menjadi muslim dan menjadi utusan Allah. Ketika menyinggung Nabi Ibrahim, al-Qur'an seringkali menjadikan orang-orang Arab sebagai mukhathabnya (al-Baqarah: 125-129). Di tempat lain, al-Qur'an juga menyinggung Nabi Ibrahim yang mukhathabnya khusus ditujukan kepada orang-orang Islam, yang berasal dari orang-orang Arab pada masa dan lingkungan Nabi Muhammad saja. Dua hal itu menegaskan kalau Ibrahim adalah ayah mereka (al-Haj:78). Penyebutan nama "Ibrahim sebagai ayah mereka" di dalam al-Qur'an menunjukkan bahwa orang-orang Arab yang berada di

[88] Abdul Muqsith Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama: Membangun Toleransi Berbasis al-Qur'an* (Depok: KataKita, 2009), hlm. 24-129; lihat juga, Hassan Hanafi, *Sīrah al-Rasul*, hlm. 197; Ibrahim menurut Ibnu Kathir mempunyai empat istri. *Pertama*, Siti Hajar, yang mempunyai anak bernama Ismail yang kelak menjadi jalur nasab bangsa Arab; *kedua,* Sarah binti Haran, yang melahirkan anak bernama Ishaq yang kelak menjadi jalur nasab bangsa Israil melalui jalur Ya'qub; *ketiga,* Qanthura binti Yaqthan al-Kan'aniyah yang melahirkan enam anak seperti Madyan, ZImrān, Saraj, Yaqsyan, Nasyaq. Anak keenam belum sempat diberi nama; *keempat*, Hajun binti Amin yang melahirkan lima anak: Kaysan, Sawaraj, Amin, Luthan dan Nafis. Abdul Moqsith Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama*, catatan kaki 8, hlm. 124.

[89] Tentang hal-hal yang dinilai suci oleh masyarakat Arab, baik sebelum maupun sesudah kedatangan Islam, dapat dilihat pada, Joseph Shelhod, *Bun-ya al-Muqaddas 'inda al-'Arab Qabla al-Islām*, terj. ke bahasa Arab oleh Khalil Muhammad Khalil (Beirut: Dār al-Thali'ah, 2004).

lingkungan Nabi Muhammad kala itu adalah keturunan Nabi Ibrahim dan Ismail, dan hal itu sudah mereka ketahui.

Tentu saja, penegasan ini tidak berarti menafikan hubungan kaum Yahudi dengan Ibrahim yang juga sebagai keturunan Ibrahim. Kaum Yahudi yang dimaksud di sini adalah bani Israil. Nama Israil merupakan nama kedua dari Ya'qub. Anak keturunan Ya'qub inilah yang kemudian dikenal dengan istilah bani Israil sebagaimana dikisahkan di dalam al-Qur'an (Yūsuf: 4-18, 93, dan 99).[90] Bahkan sebaliknya, sebagian orientalis menuduh tidak ada hubungan nasab sama sekali antara Muhammad dengan Ibrahim dan Ismail, dengan Ka'bah dan tradisi haji kecuali setelah hijrah ke Madinah. Tuduhan itu didasarkan pada premis bahwa, orang-orang Arab tidak mengetahui hubungan itu sebelum diutusnya Muhammad. Sebagian lagi berdalih bahwa, al-Qur'an fase Makkah hanya menyebut Nabi Ibrahim, Nabi Ishaq dan Nabi Ya'qub secara bersama-sama, sebaliknya menyebut Nabi Ismail hanya sendirian (al-An'am:84-86, Maryam:49-54, al-Anbiyā':72 dan al-Ankabūt: 27).[91] Disendirikannya nama Ismail dalam

[90] Penjelasan lengkap silsilah kaum Yahudi bani Israil dengan Nabi Ibrahim dapat dilihat pada Muhammad Izzat Darwazah, *al-Yahūdu fī al-Qur'an* (Damaskus: Maktabah al-Islāmi, 1949), hlm. 9-10; Muhammad Izzat Darwazah, *Tārikh Bani Israil min Asfarihim* (Kairo: Maktabah Nahdlah, 1958), hlm. 12-40; Muhammad Said al-Ashmawi, *al-Ushūl al-Miṣriyah li al-Yahūdiyah* (Libanon-Beirut, 2004, hlm. 31-64; dan Abdul Moqsith Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama: Membangun Toleransi Berbasis al-Qur'an,* hlm. 121-127.

[91] Muhammad Izzat Darwazah, *'Asyrun al-Nabi wa bi'atihi qabla al-Bi'tsa: Suwarun Muqtabisatu min al-Qur'an al-Karim, Dirāsāt wa Tahlīlat al-Qur'āniyah* (Beirut, 1964), hlm. 54-60; Tentang fungsi istilah penyebutan bersama-sama dan urutan dalam al-Qur'an dapat dilihat Rifah 'Aziz al-'Aridli, *al-Tartīb fi al-Qur'an: al-Majal, wa al-Wasāil, wa al-Bawā'ish, wa al-Dilālat* (Tamuzah: 2012), hlm. 39-47.

ayat-ayat al-Qur'an di atas menurut Darwazah tidak berarti menafikan fakta bahwa Nabi Ismail adalah anak biologis Nabi Ibrahim. Al-Qur'an dengan tegas menyatakan Nabi Ishaq dan Nabi Ismail adalah anak biologis atau keturunan Nabi Ibrahim (Ibrāhim: 35-39). Nama Ismail dan Ishaq, masing-masing disebut 17 kali di dalam al-Qur'an.[92]

Pengakuan al-Qur'an akan adanya hubungan biologis dan teologis "bapak-anak" antara orang-orang atau komunitas yang ada di dua kota Hijaz, terutama masyarakat Arab Makkah yang menjadi tempat lahir dan tumbuhnya Nabi Ismail dan Nabi Muhammad dan Madinah (Yatsrib) itu menjadi bukti tak terbantahkan tentang kebenaran tersebut. Penduduk Madinah keturunan Ishaq, dan penduduk Makkah keturunan Ismail.[93] Sejalan dengan itu, mereka berargumen, secara eksplisit, al-Qur'an menegaskan Islam adalah penerus agama Ibrahim, karena Allah memerintah Muhammad untuk mengikuti agama Ibrahim "*katakanlah Maha Benar Allah. Maka ikutlah agama Ibrahim yang Hanif, dan dia tidak termasuk orang-orang musyrikin*" (Ali Imrān: 95). Islam Ibrahim yang disebut Islam hanif merupakan Islam paling tinggi yang bermakna sikap kepasrahan total dan sikap ini diwasiatkan kepada anak

[92] Muhammad Shahrūr, *al-Qaṣāṣ al-Qur'āni: Qirā'ah Mu'āṣirah,* Juz II (Lianon-Beirut: Dār al-Saqi, 2012), hlm. 197-208.

[93] Silsilah ini menurut Husein seringkali dijadikan sarana memupuk fanatisme di kalangan penyair Istana, baik era Umayyah maupun Abbsiyah. Ṭaha Husein, *Fī al-Shi'ri al-Jāhilī,* (Kairo: Ru'yah, 2007), hlm. 138; Muhammad Fatullah Kulein, *al-Nūr al-Khālidah: Muhammad Mufkhiratul Insāniyyah,* cet. ke-8 (Kairo: Dār al-Nil, 2013), hlm. 37-38.

cucunya (al-Baqarah: 128, 130-135, dan Ali Imrān: 19).[94] Konsekuensinya, Islam yang dibawa oleh Nabi Muhammad mempunyai keterkaitan sejarah dan ada titik temu dengan agama Yahudi dan Nasrani yang berasal dari leluhur yang sama, yakni Millah Ibrahim.[95] Karena itu, agama nabi-nabi keturunannya bisa dikatakan sebagai turunan dari Islam Ibrahim yang hanif.

Akan tetapi, para sarjana muslim inklusif tidak secara tegas menyebut agama para nabi itu adalah Islam, karena kenyataannya, mereka masih menyebut Yahudi dan Nasrani sebagai non-Islam. Mereka memang mengakui kedua agama Ahli Kitab itu sebagai bagian dari monteisme Ibrahim, tetapi mengeluarkan keduanya dari monoteisme Islam. Diskusi mereka tentang esensi Islam berhenti sampai di sini.

2. Memosisikan Yahudi dan Nasrani Sebagai Kawan

Karena secara teologis mengeluarkan Yahudi dan Nasrani dari barisan monoteisme Islam, dan memasukkan keduanya dalam barisan monoteisme Ibrahim, maka dari sisi komunikasi, para sarjana muslim inklusif memosisikan keduanya sebagai “kawan” dalam berpendapat, dan “lawan” dalam bertukar pikiran. Karena itu, mereka mendahulukan sikap apresiatifnya daripada sikap kritisnya.

[94] Jalaluddin Rahmat, *Islam dan Pluralisme,* hlm. 47-48; lihat juga, Hendar Riyadi, *Melampaui Pluralisme: Etika al-Qur’an Tentang Keragaman Agama* (Jakarta: RMBOOKS dan PSAP, 2007), hlm. 92-94

[95] Abdul Muqsith Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama*, hlm. 24-129.

Untuk mendukung sikap apresiatifnya, para sarjana muslim inklusif menampilkan ayat-ayat al-Qur'an yang menilai betapa kitab suci Nabi Muhammad ini mengapresiasi keyakinan agama Yahudi dan Nasrani (al-Baqarah: 62), memasukkan nabi-nabi samawi dan kitab suci yang turun kepada mereka sebagai bagian dari rukun iman (al-Baqarah: 136), mengambil sikap membenarkan dan memosisikan diri sebagai penerus kitab suci sebelumnya (al-Baqarah:41, 91 dan 97, Ali Imrān: 50, al-Nisā': 47, al-Māidah: 46, al-Māidah: 48, Fāṭir: 31, al-Ahqaf: 30, dan ash-Shaf: 6), dan mengakui norma-norma hukum yang diajarkan di dalam kitab suci Ahli Kitab (al-Māidah: 44-47). Secara sosiologis, mereka juga menampilkan ayat-ayat al-Qur'an yang membolehkan umat Nabi Muhammad memakan makanan (hasil sembelihan) kaum Ahli Kitab, dan membolehkan menikahi wanita-wanita Ahli Kitab.

Di sisi lain, mereka juga menampilkan sikap kritis al-Qur'an terhadap kedua agama Ahli Kitab itu. Misalnya, ayat al-Qur'an yang menegaskan dirinya sebagai "pengoreksi" atas sikap penganut Yahudi dan Nasrani yang melakukan perubahan terhadap keyakinan dan isi kitab sucinya, sehingga keyakinannya menjadi melenceng dari ajaran aslinya (al-Baqarah: 75, dan al-Māidah: 13-14), menyebut mereka gemar bersilat lidah untuk mengelabui orang lain bahwa apa yang dibaca dan dipelajari berasal dari Allah, padahal sebenarnya tidak demikian (Ali-Imrān: 78), menyinggung mereka meyakini Isa dan 'Uzair adalah anak Allah (al-Taubah:30), mereka melakukan pelanggaran di Hari Sabtu (al-Baqarah:65), dan ayat

al-Qur'an yang menyinggung mereka memakan harta secara batil (al-Taubah:34 dan al-Hadid: 27).

Karena mendahulukan sikap apresiatifnya daripada sikap kritisnya, para sarjana muslim inklusif tidak begitu keras mengkritik mereka, dan hanya mengajak penganut Yahudi dan Nasrani untuk "kembali pada kalimatun sawa" di antara mereka, daripada mengecam, mengancam, dan memarginalisasi mereka sebagaimana dilakukan para sarjana muslim eksklusif. Mereka mengajak kedua penganut agama Ahli Kitab itu untuk tidak menyembah kecuali Allah dan tidak kita persekutukan Dia dengan sesuatu pun, tidak (pula) sebagian kita menjadikan sebagian yang lain sebagai Tuhan selain Allah (Ali Imrān:64). Agar mencari titik temu itu bisa terealisir, mereka menampilkan ayat al-Qur'an yang mengapresiasi mereka untuk "kembali pada ajarannya yang asli" sebagaimana tertuang di dalam kitab suci mereka (al-Māidah: 68).

Dengan adanya titik temu itu, dan terutama ketika mereka telah kembali pada kitab sucinya yang asli, para sarjana muslim inklusif pun menampilkan ayat-ayat al-Qur'an yang mendorong umat Nabi Muhammad untuk "menjalin hubungan damai" dengan mereka (al-Anfal: 61), dan mengajarkan berlaku adil, bukan hanya terhadap pengikut Nabi Muhammad, tetapi juga terhadap kaum Ahli Kitab (al-Mumtahanah: 8). Karena ajaran keadilan itulah, konon Nabi pernah ditegur Allah. Para Ulama mengkisahkan bahwa pada suatu ketika, Nabi Muhammad pernah cenderung menyalahkan seorang Yahudi yang sebenarnya tidak bersalah, karena ternyata dia bersangka

baik terhadap keluarga kaum muslim yang menuduhnya. Sikap Nabi tersebut ditegur oleh Allah (al-Nisa:105). Jikapun harus ditempuh melalui dialog, al-Qur'an mengajarkan umat Islam untuk berdialog dengan cara yang paling baik dengan mereka, agar kedamaian antara umat Islam dengan mereka benar-benar terjamin. Baik dalam keadaan damai maupun dalam keadaan konflik (al-Ankabūt: 46).

Sejalan dengan itu, para sarjana muslim inklusif tidak membolehkan penggunaan kekerasan atas nama agama kepada penganut Yahudi dan Nasrani, baik kekerasan wacana seperti menyebut keduanya sebagai kafir[96] maupun kekerasan fisik seperti memerangi atau menyerang penganut keduanya. Kendatipun harus mengkritisi keduanya, sikap itu tidak boleh digeneralisir, lantara al-Qur'an memberi penilaian yang berbeda kepada keduanya. Kaum Nasrani dinilai bersikap lemah-lembut kepada Nabi Muhammad dan umat Islam, sebaliknya Yahudi dinilai bersikap keras. Kendati demikian, al-Qur'an melarang umat Islam bersikap keras kepada mereka, kecuali jika mereka memerangi umat Islam dan mengusir umat Islam dari rumahnya.[97] Mereka memperkuat apresiasinya dengan menampilkan ayat-ayat al-Qur'an yang berbicara tentang

---

[96] Di antara upaya menghindari kekerasan wacana terhadap penganut Yahudi dan Nasrani adalah tidak memanggil mereka dengan sebutan "Kafir", dan menyebut mereka dengan istilah "non-muslim". Juga menyebut mereka dengan istilah warga negara saja (*muwaṭīn*), daripada menyebut "ahli dzimmah". Yusuf al-Qarḍāwi, *Khiṭābunā al-Islāmī fī 'Ashri al-Aulamah* (Kairo: Dār al-Shurūq, 2004), hlm. 40-47; dan Fahmi Huwaidi, *Muwāṭīnun lā Dzimmiyyūn,* cet. ke. 3 (Kairo: Dār al-Shurūq, 1999), hlm. 84.

[97] Raghib al-Sirjani, *Mustaqbal al-Nashara fi al-Dawlah al-Islāmiyah* (Kairo: Dār al-Kutub al-Mishiriyah, 2011), hlm. 37-61

toleransi dalam beragama termasuk kepada orang-orang kafir, dengan mengatakan "lakum dīnukum waliyadin" (al-Kāfirūn: 6).[98] Mengapa? Sebab, tidak ada paksaan dalam beragama. Tugas Nabi Muhammad hanyalah sebagai penyampai risalah-Nya, bukan membuat mereka masuk Islam. Kalau Tuhan menghendaki, semua manusia agama beriman kepada-Nya.

C. Pemikiran Islam Pluralis

Sebagaimana disinggung di atas, pemikiran Islam pluralis mempunyai kesamaan dan perbedaan dengan pemikiran Islam inklusif. Kesamaannya terletak pada pengakuan tentang adanya kemajemukan, dan ajakan agar kita bersikap toleran terhadap kemajemukan itu sendiri. Perbedaannya, terutama yang menjadi titik tekan pluralisme agama adalah keharusan adanya "keterlibatan aktif dan bersikap positif" dalam kemajemukan itu sendiri. Seseorang dikatakan pluralis jika dia berinteraksi secara "aktif dan positif" dalam lingkungan kemejemukan itu. Karena itulah, pluralisme agama menurut Alwi Sihab adalah keyakinan bahwa tiap-tiap pemeluk agama dituntut bukan saja mengakui dan membolehkan keberadaan dan hak agama lain, tetapi juga terlibat "aktif" dan bersikap "positif" dalam usaha memahami perbedaan dan persamaannya untuk mencapai kerukunan dalam kebhinnekaan.[99] Sajian berikut

---

[98] Faisal Ismail, *Dinamika Kerukunan Antarumat Beragama* (Bandung: PT Remaja Rosydakarya, 2014), hlm.. 6.

[99] Alwi Sihab, *Islam Inklusif*, hlm. 41

akan menyingkap argumen sarjana muslim pluralis[100] dalam memahami esensi Islam, dan sikap al-Qur'an terhadap Yahudi dan Nasrani.

1. Menguniversalkan Monoteisme Islam dan Ibrahim

Di antara kata kunci pemikiran Islam pluralis dalam memahami "esensi Islam" sebagaimana dilontarkan Muhammad Hassan Khalil adalah "ada banyak agama, tradisi dan tafsir keagamaan yang benar, mampu dan absah memberi keselamatan kepada umat manusia".[101] Dalam konteks keselamatan, yang selamat tidak hanya umat Islam yang mengikuti satu agama, misalnya agama Islam yang dibawa oleh Nabi Muhammad saja. Tetapi ada banyak agama yang menawarkan jalan keselamatan. Mengacu pada prinsip ini, para sarjana pluralis bisa dikatakan menggunakan metode berpikir demonstratif-pluralis. Metode ini merupakan perpaduan dua istilah kunci metode berpikir yang biasa digunakan dalam tradisi filsafat klasik dan modern. Istilah demonstratif dipinjam dari logika berpikir qiyasi yang dirumuskan Aristoteles, yang

[100] Karena ada kesamaannya tadi, sarjana muslim pluralis yang hendak dilansir dalam sub tema ini adalah sama dengan sarjana muslim yang dilansir dalam sub tema pemikiran Islam inklusif, yakni Nurcholish Madjid, Alwi Sihab, Jalaluddin Rahmat, Faisal Ismail, dan Abdul Muqsith Ghazali.

[101] Muhammad Hassan Khalil, *Islam dan Keselamatan Pemeluk agama lain*, hlm. 11-23; lihat juga beberapa pengertian yang dilontarkan beberapa sarjana muslim pluralis lainnya seperti, Nurcholish Madjid, *Islam, Doktrin dan Peradaban*, hlm. Lxxviii; Abd. Muqsith Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama,* hlm. 1-40; Jalaluddin Rahmat, *Islam dan Pluralisme*, hlm. 15-65; Budhy Munawar-Rachman (Prolog) dalam Gerardette Philips, *Melampaui Pluralisme*, hlm. Xxviii.

dikembangkan lagi oleh Muhammad 'Ābed al-Jābirī,[102] sedang istilah pluralis dipinjam dari metode berpikir dekosntruktif Derrida yang disebut "thinkable dan unthinkable", yang digunakan ke dalam kajian Islam oleh Muhammad Arkoun.[103]

Metode berpikir demonstratif-pluralis tidak bersifat dikotomis dan responsif sebagaimana metode berpikir dialektika-dikotomis maupun dikotomis-inklusif yang masih menyimpan hasrat untuk membela dirinya sembari menyerang pihak lain. Metode demonstratif mengandaikan—kendati tidak menafikan sama sekali unsur komunikan—hanya ada satu orang yang berpikir secara mendalam, dan hanya menitik-beratkan pada upaya mencari kebenaran baru berdasarkan kebenaran-kebenaran yang mendahuluinya. Karena itu, metode demontratif sebagai metode filsafat, sejatinya tidak boleh digunakan untuk menyerang atau memuaskan lawan diskusi, sembari membela pendapat sendiri saja.[104]

Unsur pluralisme dari metode ini bisa diandaikan di hadapan kita terdapat benda, misalnya penghapus. Penghapus itu

---

[102] Muhammad 'Ābed al-Jābirī menulis sebuah proyek pemikiran Arab yang dikenal dengan kritik nalar Arabnya. Di dalam proyeknya itu, dia fokus pada kritik epistemologi, dan di dunia Arab, dikenal tiga kategori epistemologi, yakni epistemologi bayani, irfan dan burhani (demonstratif). Sajian lengkapnya dapat dilihat, Muḥammad 'Ābed Al-Jābirī, *Takwīn 'Aql al-'Arabī* (Beirut: Markaz al-Thaqāfī al-'Arabī, 1991); dan Muḥammad 'Ābed Al-Jābirī, *Bun-yah al-'Aql al-'Arabi*: *Dirāsah Tahlīliyah Naqdiyah Li Naẓmi al-Ma'rifah Fī al-Thaqāfah al-'Arabiyah*, cet. ke-3 (Libanon-Beirut: Markaz Dirāsah al-Waḥdah al-'Arabiyah, 1990).

[103] Muhammad Arkoun, *The Unthought in Contemporary Islamic Thouht* (London: Saqi Books, 2002).

[104] Sajian lengkap tentang masalah ini, lihat Hassan Hanafi, *Hiṣār al-Zaman, al-Māḍī wa al-Mustaqbal* ('*Ulūm*) (Kairo: Markaz al-Kitāb li al-Nashr, 2006), hlm. 644-645.

mempunyai enam wajah, yakni atas-bawah, depan-belakang, kanan-kiri. Orang-orang melihat penghapus itu dari sudutnya masing-masing, sehingga mereka hanya bisa melihat satu wajah dari penghapus itu tadi. Setiap wajah penghapus yang bisa dilihat oleh masing-masing orang itu disebut dengan istilah "thinkable", sedang wajah lainnya yang tidak dapat dilihat orang itu disebut "unthinkable". Masing-masing orang menemukan kebenaran partikular dari penghapus itu. Tetapi, setiap orang "bisa" melihat semua wajah penghapus itu dengan cara bergeser, sehingga yang dilihat masing-masing bisa berubah. Kalau ini dilakukan, dia akan menemukan kebenaran komprehensif.

Karena setiap orang hanya bisa melihat satu wajah dari penghapus tadi, masing-masing dari mereka hanya menemukan kebenaran partikular tentang penghapus. Karena itu, masing-masing dari mereka boleh mengklaim benar pendapatnya sendiri, tetapi tidak boleh menyalahkan pendapat pihak lain yang berbeda dalam menjawab persoalan tentang hakikat penghapus itu. Mereka harus"menghargai pendapat pihak lain" karena mereka melihat wajah penghapus yang berbeda dengan pihak lainnya. Kendati demikian, setiap orang bisa menemukan wajah lainnya dari benda tadi, asal dia bersedia bergeser dan pindah ke tempat lain dimana yang lain itu melihatnya dari sudut itu. Maka dia akan menemukan wajah lainnya yang sebelumnya tidak dia lihat dari sudut awal, sebagaimana dilihat oleh pihak pertama. Jika ini dilakukan, orang tadi akan menemukan kebenaran partikular lainnya,

sehingga dia tidak parsial dan tidak kaku dalam klaimnya akan kebenaran. Dia akan menemukan kebenaran yang dinamis dan konprehensif tentang penghapus tadi. Tidak hanya pluralisme kebenaran yang akan diraih dengan prinsip berpikir seperti ini, tetapi juga sikap toleransi dan penerimaan aktif dan positif terhadap pendapat lain.[105]

Karena itu, metode demontratif-pluralis sejatinya tidak digunakan untuk merespon secara apologis apalagi untuk memuaskan lawan debatnya sembari membela pendapat sendiri secara kaku. Metode ini sejatinya digunakan untuk menemukan kebenaran universal dan plural, dan secara aktif dan positif memperjuangkan adanya keragaman, sembari menempatkan semuanya dalam posisi "sama", tanpa ada yang diunggulkan dan yang dimarginalkan. Metode ini bertujuan untuk menemukan kebenaran baru dengan berpijak pada kebenaran yang sudah ada,[106] di sisi lain melihat sesuatu atau kebenaran dalam kerangka pluralitas. Ia tidak dalam posisi menyalahkan dan menolak agama lain, melainkan hanya bertujuan menemukan kebenaran universal dan plural, baik pada agamanya sendiri maupun agama lain.

---

[105] Imam Shafi'i adalah contoh penganut metode berfikir seperti ini. Dia mengatakan, "pendapat saya benar, tetapi ada kemungkinan salah. Pendapat pihak lain salah, tetapi ada kemungkinan benar". Dia juga mempunyai dua pendapat dalam satu masalah, yakni *qaul qadim* dan *qaul jadid*. Ini menunjukkan bahwa kebenaran epistemologis itu bagi Syafi'i mengalami "proses menjadi", bukan sesuatu yang "sudah jadi".

[106] Tentang metode berfikir demonstratif, lihat tulisan saya. Aksin Wijaya, *Teori Interpretasi al-Qur'an Ibnu Rusyd,* hlm. 91-102

Sebelum memahami esensi Islam, sarjana muslim pluralis memaknai ulang teori nasakh dan sinonimitas di dalam al-Qur'an. Pemaknaan ulang terhadap konsep nasakh penting karena istilah yang masih interpretable ini telah menjadi senjata pemikiran untuk mengeluarkan dan menyingkirkan agama Yahudi dan Nasrani dari barisan Islam dan monoteisme Ibrahim, dan mengabsahakan tindakan kekerasan atasnama agama terhadap mereka. Begitu juga pemaknaan ulang terhadap teori sinonimitas (*mutarādif*) di dalam al-Qur'an, karena istilah Islam yang ada di dalam kitab suci umat Islam yang dianggap sinonim dengan istilah iman ini juga sudah dijadikan senjata pemikiran oleh para sarjana muslim eksklusif untuk menyingkirkan pihak lain.

Karena sudah disinggung pada bagian sebelumnya, pemaknaan ulang terhadap teori nasakh di dalam al-Qur'an tidak akan disinggung lagi. Begitu juga tentang relasi al-Baqarah: 62 dengan Ali Imrān: 85. Yang akan disajikan berikut ini hanyalah teori anti sinonomitas di dalam al-Qur'an. Teori anti siononimitas ini termasuk teori baru dalam jagad studi al-Qur'an, dan saya memasukkan teori ini ke dalam argumen pemikiran Islam pluralis dengan dua alasan sederhana. *Pertama*, jarang sekali para sarjana muslim inklusif yang menggunakan teori ini untuk mendukung pemikiran inklusivitasnya. *Kedua*, teori ini justru menolak adanya dikotomi agama samawi menjadi Islam dan non-Islam, suatu dikotomi yang masih digunakan oleh sarjana muslim inklusif kendati masih bersikap inkusif dengan menghargai keberadaan yang lain.

Sarjana muslim pluralis yang mempopulerkan tidak adanya sinonimitas di dalam al-Qur'an adalah Muhammad Shahrūr,[107] sarjana muslim kontemporer asal Damaskus yang banyak memberi inspirasi kepada para sarjana muslim inklusif dan pluralis asal Indonesia. Dia menganalogikan teorinya dengan ilmu-ilmu manusia, terutama ilmu kedokteran dan teknik yang dalam penilaiannya begitu rigid dan tidak mengenal adanya sinonim di dalamnya. Setiap kata menunjuk makna dan referen tertentu. Menurutnya, jika di dalam ilmu kedokteran dan teknik itu tidak ditemukan adanya sinonimitas, lalu bagaimana kita menerima adanya sinonimitas di dalam al-Qur'an yang merupakan wahyu ilahi yang menggunakan Bahasa Arab yang jelas (*'arabiyyīn mubīn*). Jika diakui ada sinonimitas di dalam al-Qur'an, bukankah itu menunjukkan bahwa ilmu manusia lebih teliti (jelas) daripada ilmu Tuhan? Karena itu, menurutnya, di dalam al-Qur'an, tidak ada sinonimitas, baik berkaitan dengan *lafaẓ-lafaẓ*-nya maupun strukturnya. *Lauh al-Mahfūẓ* bukanlah *al-Imām al-Mubīn*; *al-Kitāb* bukanlah *al-Qur'an*; *muslim* bukanlah *mukmin*; *Islam* bukanlah *iman*; dan lain sebagainya.[108]

[107] Bahwa Shahrūr masuk ke dalam kategori sarjana muslim pluralis, lihat tulisan saya. Aksin Wijaya, *Dari Membela Tuhan ke Membela Manusia,* hlm. 117-138.

[108] Shahrūr menggunakan pendekatan historis-ilmiah dalam kajian kebahasannya, yang dirangkum oleh Abu Ali al-Farisi, yang merupakan perpaduan antara teori diakronik al-Jini dan teori singkronik al-Jurjani. Muhammad Shahrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'an: Qirā'ah Muaṣirah*, cet. ke 2 (Damaskus:1990), hlm. 42-45; Ja'fat Dikk al-Bab, "Teori Linguistik Shahrūr (berdasarkan Buku *al-Kitāb wa al-Qur'an*)", dalam Muhammad Shahrūr, *Tirani Islam: Genalogi Masyarakat dan Negara*, terj. Syaifuddin Zuhri Qudsy dan Badrus Syamsul Fata (Yogyakarta: LKiS, 2003), hlm. Xiv-xxiii; Muhammad Shahrūr, *Dirāsat Islāmiyah Mu'aṣirah fi Dawlah*

Atas dasar metode berpikir di atas (demonstratif-pluralis, menolak teori nasakh dan sinonimitas di dalam al-Qur'an), para sarjana muslim pluralis tidak memulai argumennya dalam memahami esensi Islam dengan menggunakan pola diferensiasi atau dikotomisasi sebagaimana dua tipe sebelumnya, yang memulainya dari analisis terhadap status dan relasi al-Baqarah: 62 dan Ali Imrān: 85. Mereka memulai argumennya dengan menampilkan pemaknaan baru, dengan menggunakan teori antisinonim tadi, terhadap esensi Islam dan iman yang selama ini masuk ke dalam konsep trilogi Islam aliran Sunni, yakni Islam, iman dan ihsan. Hampir semua sarjana muslim (ulama') menggunakan hadis Nabi ini dalam memahami Islam.[109]

> "...Suatu ketika, Nabi Muhammad duduk bersama para sahabatnya. Tiba-tiba datang seorang berbaju putih dan bertanya, "wahai Muhammad, kabarkan kepadaku tentang Islam? Muhammad menjawab, "Islam adalah hendaknya engkau bersaksi bahwa tidak ada Tuhan selain Allah dan bahwa Muhammad adalah utusan Allah, mendirikan shalat, mengeluarkan zakat, berpuasa Ramadan, dan melaksanakan ibadah haji, jika engkau mampu menjalaninya". Orang itu menjawab, "engkau benar". Kami heran, dia bertanya lalu membenarkannya. Lalu dia bertanya lagi, "kabarkan kepadaku tentang iman? Nabi menjawab, "hendaknya engkau percaya kepada Allah, Malaikat-Nya, kitab-kitab-Nya, para Nabi dan rasul-Nya, hari akhir, serta percaya

wa al-Mujtama' (Damaskus: Al-Ahali, 1994), hlm. 37; Muhammad Shahrūr, *Tajfīf Manāhib Irhāb*, hlm. 31.

[109] Imam Muslim, *Ṣahīh Muslim bi Sharḥi al-Nawāwi,* hlm. 181-182; Al-Shahrastānī, *al-Milal wa al-Niḥal* (Kairo: tp, 1961), hlm. 40.

> kepada qada dan qadar, baik dan buruk-nya. Dia menjawab, "engkau benar". Lalu dia bertanya lagi, "kabarkan kepadaku tentang ihsan? Nabi menjawab, "hendaknya engkau menyembah Allah seolah-olah engkau melihat-Nya, maka jika engkau tidak melihatnya, yakinlah bahwa Dia melihat engkau... Nabi berkata kepada para sahabatnya, "ini adalah Jibril yang datang mengajari agama pada kalian semua".

Di dalam hadis itu terdapat tiga istilah kunci dengan pengertiannya masing-masing, yakni Islam, iman dan ihsan. Islam adalah hendaknya engkau bersaksi, dan mengerjakan amaliah lahiriyah; iman adalah hendaknya engkau percaya, dan ia berkaitan dengan amaliah hati, sedang ihsan adalah hendaknya engkau menyembah Allah seolah-olah engkau melihat-Nya, maka jika engkau tidak melihatnya, yakinlah bahwa Dia melihat engkau. Menurut Ibnu Taymiyah, ketiga istilah itu bersifat hirarkis. Yang paling tinggi adalah ihsan, iman berada di tengah-tengah dan yang terakhir adalah Islam. Maka setiap muhsin pasti mukmin, dan setiap mukmin pasti muslim. Tetap tidak setiap mukmin pasti muhsin, begitu juga tidak setiap muslim pasti mukmin. Kendati demikian, dalam perjalanan sejarah pemikiran Islam, istilah "ihsan" kalah populer dan bahkan tenggelam di bawah istilah iman dan Islam.[110]

[110] Tosihiku Izutsu, *Konsep Kepercayaan dalam Teologi Islam*, terj. Agus Fahri Husein (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1994), hlm. 67-69

Jumlah istilah iman dan derivasinya di dalam al-Qur'an lebih banyak daripada istilah Islam dan derivasinya. Jika istilah "Islam" secara keseluruhan disebut 8 kali, istilah "iman" disebut 45 kali di dalam al-Qur'an. Istilah "mukmin" dalam berbagai bentuknya muncul 5 kali lebih sering (muncul 230 kali) daripada istilah "muslim" (sekitar 42 kali). Istilah iman yang menggunakan kata kerja "amana" yang darinya lahir derivasi-derivasi muncul sebanyak 24 kali (sekitar 537 kali) lebih sering daripada kata kerja Islam, yakni "aslama" (sekitar 22 kali). Jadi, istilah iman dan derivasinya di dalam al-Qur'an lebih populer daripada istilah Islam dan derivasinya sehingga Smith menilai, para ulama' klasik menyebut iman sebagai konsep besarnya.[111]

Pertanyaannya, mengapa al-Qur'an yang selama ini diyakini sebagai sumber asasi agama Islam yang dibawa oleh Nabi Muhammad justru lebih banyak menyinggung istilah iman daripada istilah Islam itu sendiri? Inilah yang menjadi pertanyaan pertama Islam pluralis. Pertanyaan ini penting karena kedua istilah kunci itu menimbulkan debat teologis yang tak berkesudahan terutama terkait dengan esensi dan relasi keduanya. Pemahaman terhadap keduanya melahirkan tipe pemikiran yang berbeda, sebagaimana disinggung di atas.

Jawaban atas pertanyaan ini bisa dimulai dari pertanyaan lain. Apakah istilah Islam dan iman itu sinonim ataukah tidak? Bagaimana sebenarnya hubungan semantis istilah Islam dengan Iman itu? Selain karena adanya hadis Nabi yang

[111] Wilfred C. Smith, *Memburu Makna Agama,* terj. Landung Simatupang (Bandung: Mizan, 2004), hlm. 188-189

membedakan ketiga istilah penting dalam struktur semantik Islam sebagaimana dilansir di atas, dan seringnya kedua istilah itu disebut sendiri-sendiri di dalam al-Qur'an, nilai pentingnnya juga karena pandangan terhadap sinonim dan tidaknya kedua istilah itu di dalam al-Qur'an memengaruhi pandangan kitab suci umat Islam ini terhadap esensi dan eksistensi agama-agama samawi, baik Yahudi yang dibawa oleh Nabi Musa, Nasrani yang dibawa oleh Nabi Isa maupun Islam yang dibawa oleh Nabi Muhammad.

Setidaknya, terdapat dua kategori pendapat sarjana muslim yang muncul berkaitan dengan masalah ini. *Pertama*, ada sarjana muslim yang berpendapat, istilah Islam sinonim dengan istilah iman, sehingga orang-orang muslim adalah sama dengan orang-orang mukmin; laki-laki muslim adalah laki-laki mukmin; perempuan muslimah juga disebut perempuan mukminah. Kendati demikian, mereka memberi pengertian yang berbeda terhadap kedua istilah itu. Istilah Islam dimaknai sebagai kepasrahan dan ketundukan total, sedang iman dimaknai sebagai keyakinan atau kepercayaan. Mereka memahami Islam yang dimaksud adalah Islam yang sudah melembaga atau yang sudah mengalami "reifikasi"[112] atau menurut Nurcholish Islam yang sudah menjadi "proper name" bagi agama Nabi Muhammad.[113]

[112] Istilah yang dipinjam dari Smith ini dimaknai oleh Rahman "Islam sebagai bentuk kongkritisasi dari iman". Fazlur Rahman, *Neo-Modernisme Islam*, hlm. 101

[113] Nurcholish Madjid, *Islam, Doktrin dan Peradaban*, hlm. 181

Karena sarjana muslim eksklusif mengakui adanya sinonimitas dan penasakhan, mereka menegaskan bahwa al-Qur'an (Ali Imrān: 19 dan 85) yang diklaim Islam sebagai "proper name" bagi agama yang dibawa Nabi Muhammad adalah agama yang benar, dan al-Qur'an (Ali Imrān: 85) dianggap menghapus al-Qur'an (al-Baqarah: 62) yang mengakui dan mengapresiasi agama-agama lain, seperti Yahudi, Nasrani dan Shabi'un. Dengan pengertian Islam seperti itu, mereka lantas memagarinya dengan rukun-rukun sebagaimana disinggung di dalam hadis di atas. Islam mempunyai lima rukun, yakni membaca dua kalimat syahadat, menunaikan shalat, melaksanakan ibadah haji, berpuasa di Bulan Ramadan dan mengeluarkan zakat; Iman mempunyai enam rukun, yakni percaya kepada Allah, hari akhir, Nabi, kitab suci serta qadla dan qadar Allah; dan Ihsan mempunyai banyak rukun dengan mengacu pada hadis Nabi yang seringkali digunakan untuk membagi Islam menjadi tiga rukun ini sebagaimana dilansir di atas.

Kedua, ada sarjana muslim yang berpendapat, istilah Islam dan iman tidak sinonim. Keduanya berbeda, tetapi berdialektika. Di kalangan sarjana muslim klasik, pendapat ini terbagi lagi menjadi dua kategori. Ada yang berpendapat, istilah Iman lebih umum daripada istilah Islam, sehingga setiap mukmin pasti muslim, tetapi tidak setiap muslim pasti mukmin. Dalil yang digunakan kelompok ini adalah penolakan al-Qur'an terhadap pengakuan orang Badui sebagai mukmin, dan memintanya agar menyebut dirinya sebagai muslim (al-

Hujurāt: 14). Ada juga yang berpendapat, istilah Islam lebih umum daripada istilah iman, sehingga setiap muslim pasti mukmin, tetapi tidak setiap mukmin pasti muslim. Dalil yang digunakan kelompok ini adalah pengakuan akan keislaman orang munafik kendati dia tidak beriman.[114]

Shahrūr, sarjana muslim modern yang secara tegas menolak adanya sinonimitas[115] di dalam al-Qur'an menyebut istilah Islam berbeda dengan istilah iman dan keduanya mempunyai maknanya sendiri-sendiri. Dari kedua istilah itu, Shahrūr nampaknya berpihak pada pendapat bahwa istilah Islam lebih umum daripada istilah iman, lantaran Islam sebagai sebuah agama menurut al-Qur'an sudah ada sebelum kehadiran Nabi Muhammad. Islam yang dimaksud al-Qur'an adalah Islam dalam arti penerimaan akan eksistensi Allah dan hari akhir. Apabila penerimaan itu dipadu dengan amal shaleh, pelakunya disebut muslim (al-Baqarah: 112, dan 128, al-Anbiyā: 108, Yūnus: 90, al-Nisā': 125 dan al-Māidah: 44). Karena semua

[114] Tosihiku Izutsu, *Konsep Kepercayaan dalam Teologi Islam*, hlm. 65-92; Musṭafa Abdur al-Rāziq, *al-Dīn wa al-Wahyu wa al-Islām* (Kairo:Majma' al-Bukhūth al-Islāmiyah, 1947), hlm. 102

[115] Hampir di berbagai karyanya, Shahrūr menggunakan teori anti sinonim. Lihat misalnya, Muhammad Shahrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'an,* cet. ke 2 (al-Ahāli li al-Tawzi, 1990); Muhammad Shahrūr, *Dirāsah al-Islāmiyah Mu'āṣirah fi al-Dawlah wa al-Mujtama',* cet 1 (Damaskus: al-Ahāli li al-Tawzi, 1994); Muhammad Shahrūr, *al-Islām wa al-Īman (*Al-Ahali li al-Tawzi', 1996); Muhammad Shahrūr, *al-Sunnah al-Rasūliyah wa al-Sunah al-Nabawiyah* (Libanon-Beirut: Dār al-Sāqi, 2012); Muhammad Shahrūr, *al-Qaṣaṣ al-Qur'ani: Qirā'ah Mu'aṣirah* (Libanon-Beirut: Dār al-Sāqi, 2012); Muhammad Shahrūr, *Tajfīf Manābi' al-Irhāb (*Libanon-Beirut: al-Ahāli li al-Tawzi, 2008); Muhammad Shahrūr, *al-Dīn wa al-Sulṭah: Qirā'ah Mu'aṣirah li al-Hākimiyyah (*Libanon-Beirut: Dār al-Sāqi, 2014).

Nabi dan rasul utusan Allah mempunyai keyakinan akan tiga unsur asasi itu, al-Qur'an menyebut mereka sebagai muslim.[116]

Islam dalam pengertian apa? Adalah Nurcholish Madjid, sosok sarjana mslim pluralis asal Indonesia, yang secara khusus coba memaknai ulang istilah Islamnya para Nabi samawi itu dengan mengacu pada Islam yang dibawa oleh Nabi Ibrahim, yakni Islam hanifiyah, yang disebut Islam paling tinggi. Nurcholish memberi label tertentu kepada konsep Islam, sembari membaginya menjadi dua istilah. *Pertama,* Islam yang disinggung di dalam al-Qur'an (Ali Imrān: 19 dan 85) oleh Nurcholish dimaknai secara "generik", yakni sebagai sikap kepasrahan (*al-istislām*), ketundukan (*al-inqiyād*) dan mengandung perkataan tulus (*al-ikhlāṣ*) total kepada Tuhan. Inilah Islamnya Nabi Ibrahim. Ketika Nabi Ibrahim diminta oleh Allah untuk berIslam, dia menjawab "saya berIslam kepada Tuhan semesta alam". Sikap kepasrahan (berIslam) ini diwasiatkan oleh Nabi Ibrahim kepada anak cucunya (al-Baqarah: 130-135). *Kedua,* Islam dalam arti khusus yang disebut "Islam proper name" bagi Nabi Muhammad[117] sebagaimana Yahudi disebut "proper name" bagi Nabi Musa, dan Nasrani disebut "proper name" bagi Nabi Isa.

---

[116] Al-Qur'an menyebut Nabi Ibrahim sebagai muslim (al-Imrān: 67 dan al-Baqarah:132), Nabi Ya'qub sebagai muslim (al-Baqarah:132), Nabi Yusuf sebagai muslim (Yūsuf: 101), Nabi Nuh sebagai muslim (Yūnus: 72), Nabi Lut sebagai muslim (al-Dhāriyāt: 35-36), Bani Israil sebagai muslim (al-Baqarah: 133), para Nabi Bani Israil sebagai muslim (al-Māidah:44), dan Nabi Isa sebagai muslim (Ali Imrān:52). Mereka menganut agama yang sama dengan yang dianut Nabi Muhammad, yakni agama Islam yang berintikan ajaran tauhid.

[117] Nurcholish Madjid, *Islam, Doktrin dan Peradaban*, hlm. 173-193; Jalaluddin Rahmat, *Islam dan Pluralisme,* hlm. 24-25

Senada dengan pemikiran Nurcholish Madjid, Alwi Sihab, seorang sarjana muslim pluralis lainnya mencoba memahami Islam dengan cara membaginya menjadi dua kategori. *Pertama,* Islam sebagai sebuah agama institusi dan sistem hukum. *Kedua*, Islam sebagai sebuah identitas yang lebih dalam yang disandarkan kepada ketakwaan atau iman. Identitas ini hanya kembali kepada Tuhan, dan hanya Tuhan sendirilah yang dapat menentukan kebenaran atau kesalahannya. Menurut Sihab, Islam yang dimaksud Ali Imrān: 19 dan 85 adalah sikap penyerahan dan kepasrahan diri yang sebenar-benarnya di hadapan kehendak Tuhan. Sikap ini tidak hanya diperuntukkan bagi orang Islam pengikut Nabi Muhammad saja, tetapi bagi semua orang yang percaya kepada Tuhan sepanjang sejarah umat manusia. Jadi, Islam tidak semata-mata sebagai kepercayaan yang benar, tetapi juga sikap kepasrahan total di hadapan Tuhan. [118]

Jika mengacu pada makna Islam sebagai kepasrahan dan ketundukan total dalam arti "generik", bisa dipahami bahwa semua agama samawi yang selama ini dianggap sebagai identitas agama sendiri-sendiri "proper name" sebagaimana dibawa oleh masing-masing Nabinya, seperti Yahudi dan Nasrani, adalah satu jenis agama, yakni Islam dalam arti kepasrahan dan ketundukan kepada Tuhan yang oleh Nurcholish Madjid disebut Islam tunggal, universal dan pluralis (al-Nisā': 163).[119]

[118] Alwi Sihab, *Islam Inklusif*, hlm. 103-105; Jalaluddin Rahmat, *Islam dan Pluralisme,* hlm. 15-66

[119] Nurcholish Madjid, *Islam, Doktrin dan Peradaban*, hlm. 174-176.

Islam ini mengacu pada Islam Ibrahim, sebagai Islam paripurna yang berintikan tauhid. Semua agama samawi tadi bertumpu pada satu prinsip ajaran tauhid, sikap mengesakan Allah dalam segala hal. Yang membedakannya adalah shari'atnya.

2. Memosisikan Yahudi dan Nasrani Sebagai Kawan

Karena secara teologis memasukkan Yahudi dan Nasrani sebagai bagian dari monoteisme Islam dan Ibrahim dengan mengacu pada prinsip keesaan Tuhan (tauhid), para sarjana muslim pluralis memosisikan Yahudi dan Nasrani sebagai "kawan" dalam berpendapat, dan sebagai "lawan" dalam bertukar pikiran. Sebab, pluralisme tidak saja mengisyaratkan adanya sikap bersedia mengakui hak kelompok lain untuk ada, tetapi juga mengandung makna kesediaan berbuat baik dan berlaku adil kepada kelompok lain itu atas dasar perdamaian dan saling menghormati.[120] Sejalan dengan itu, mereka lebih mendahulukan sikap apresiatifnya terhadap Yahudi dan Nasrani, daripada sikap kritisnya, kendati juga tidak jarang melupakan sikap kritisnya.

Untuk mendukung sikap apresiatifnya, para sarjana muslim pluralis menampilkan ayat-ayat al-Qur'an yang meng-apresiasi kondisi-kondisi pluralitas dalam beragama, seperti kebebasan beragama, tidak adanya paksaan dalam beragama, dan bahwa iman dan kafir adalah urusan individu (al-Baqarah:

---

[120] *Ibid,* hlm. 596; lihat juga, Budhy Munawar-Rachman, "Prolog" dalam (Gerardette Philips, *Melampuai Pluralisme*, hlm. xxiv

256, Yūnus: 108, al-Isrā: 15, al-Kahfi: 29, al-Naml: 91-93, al-Rum: 44, al-Fāṭir: 39, dan al-Zumar: 41). Nabi Muhammad hanya berposisi sebagai pembawa berita gembira, memberi peringatan akan ancaman Tuhan, dan sama sekali tidak mempunya otoritas untuk memaksa manusia menjadi muslim (al-Māidah: 99, al-A'rāf: 199, Yūnus: 4, Hūd: 12, al-Ra'du: 40, al-Hijr: 94, al-Nahl: 82, al-Furqān: 56-58, Qaf: 45, al-Dhariyat: 52-55, al-Shūra: 6, Abasa: 5-7, dan al-Ghāshiyah: 21-22). Hidayah bagi seseorang untuk memilih atau tidak memilih agama Islam hanya milih Allah dan atas kehendak-Nya (al-Baqarah: 272, al-Nisā': 88, Yūnus: 99-100, al-Qaṣaṣ: 52, dan al-Fāṭir: 8). Perbedaan kepercayaan merupakan sesuatu yang dikehendaki oleh Allah, dan tentu saja Allah akan menghakiminya kelak di akhirat (al-Baqarah: 14, 62, 113, dan 136-137, Ali Imrān: 84, Hūd: 118-119, al-Ankabūt: 45-46, al-Zumar: 46, al-Shūra: 10 dan al-Kāfirūn: 1-6). Dan bahwa sama sekali tidak ada hukuman di dunia bagi orang yang murtad (al-Baqarah: 217, Ali Imrān: 90, al-Nisā':13, al-Māidah: 54, al-Taubah: 74, al-Nahl: 106, dan Muhammad: 25).[121]

Sementara itu, kritik mereka terhadap Yahudi dan Nasrani jarang terdengar dalam jagad pemikiran Islam di Indonesia khususnya, dan sulit sekali kita mendapati karya-karya mereka di toko-toko buku, sebagaimana misalnya kritik mereka yang dialamatkan pada para sarjana muslim eksklusif. Sikap seperti

[121] Jamal al-Banna, *al-Qur'an Kitab Pluralis,* terj. Anis M. (Yogyakarta: BAROKAH Press, 2010); Jamal al-Banna, *al-Ta'addudiyah fi Mujtama' Islami* (Kairo: Dār al-Fikr al-Islāmi, 2001); hlm. 10-39; Jalaluddin Rahmat, *Islam dan Pluralisme*, hlm. 22-29.

itu wajar, mengingat mereka menempatkan Islam sebagai sikap kepasrahan total manusia kepada Tuhan yang bersifat tunggal-universal. Siapapun orangnya, selama dia berkomitmen untuk bersikap pasrah kepada-Nya, dia adalah muslim. Mereka tidak berurusan dengan penganut agama tertentu. Mereka juga tidak dalam posisi mengutuk penganut Yahudi dan Nasrani, juga tidak memprovokasi umat Islam untuk menyerang mereka sebagaimana dilakukan para sarjana muslim eksklusif. Mereka mengambil posisi mengajak umat Nabi Muhammad untuk bersikap baik, bijak dan toleran kepada kaum Yahudi dan Nasrani (al-Ankabūt: 46). Jika kepada orang kafir saja diminta untuk bersikap toleran dengan mengatakan "lakum dinukum" (al-Kāfirūn), tentu lebih utama jika sikap itu ditujukan kepada kaum Yahudi dan Nasrani yang masih merupakan bagian dari diri mereka sendiri. Memang, mereka masih menampilkan beberapa koreksi al-Qur'an atas kaum Ahli Kitab, akan tetapi koreksinya itu tidak seaktif apresiasnya.

Yang sering terdengar dari mereka adalah ajakan kepada penganut Yahudi dan Nasrani untuk kembali pada titik temu diantara mereka "kalimatun sawa'" dengan al-Qur'an (Ali Imrān: 64). Ajakan untuk bersikap apresiatif, aktif dan bersikap positif menjaga keragaman, sembari menegaskan bahwa mereka menuju jalan kebenaran dan keselamatan yang sama dengan Islam yang dibawa Nabi Muhammad. Karena itu, tidak boleh ada klaim kebenaran apalagi sampai melakukan tuduhan sesat dan kekerasan atasnama agama. Sikap para sarjana muslim pluralis ini dianggap tidak memiliki keberpihakan

yang jelas oleh para sarjana muslim eksklusif, bahkan mereka dituduh terjebak pada singkritisme dan relativisme agama sebagaimana akan disajikan selanjutnya.[122]

D. Pergulatan Merebut Makna Pluralisme Agama

Sajian di atas sengaja diletakkan secara terpisah dengan tujuan untuk menunjukkan karakter dan posisi masing-masing tipe pemikiran Islam. Di antara ketiganya, terdapat persamaan dan perbedaannya, juga saling kritik, baik terkait dengan keabsahan penggunaan istilah eksklusif, inklusif dan pluralis, maupun argumennya dalam memahami esensi Islam dan sikap al-Qur'an terhadap Yahudi dan Nasrani. Juga tentang jatuhnya pemikiran pluralis ke dalam jebakan singkiritisme, relativisme agama, kristenisasi dan zionisme global.

1. Persamaan dan Perbedaan

Ketiga tipe sarjana muslim itu mempunyai persamaan dan perbedaaan. Ketiganya sama-sama mengakui ketunggalan agama-agama samawi karena ia berasal dari satu sumber yang sama, yakni Allah (al-Nisā': 163).[123] Sementara perbedaaannya

[122] Masalah ini akan disajikan pada bagian selanjutnya.

[123] Bahkan, tokoh Islamis-eksklusif semacam Al-Maududi misalnya berpendapat, Islam sebagai ajaran yang bersifat universal merupakan kewajiban asasi yang dibawa oleh para Nabi dan rasul Allah, bukan sebuah risalah yang hanya dikhususkan bagi Nabi Muhammad. Para Nabi dan rasul itu berdakwah untuk mengajak umat manusia ke dalam agama Islam, bertauhid dan beribadah

terletak pada sisi keyakinannya akan otentisitas agama-agama samawi semacam Yahudi dan Nasrani pasca kehadiran Nabi Muhammad. Perbedaannya itu dipengaruhi oleh argumen mereka (metode berpikir dan pengakuan akan adanya teori nasakh dan sinonimitas di dalam al-Qur'an) dalam memahami esensi Islam dan tentang sikap al-Qur'an terhadap Yahudi dan Nasrani.

Karena mengakui adanya nasakh di dalam al-Qur'an, dan Ali Imrān: 85 dianggap menasakh al-Baqarah: 62, sarjana muslim eksklusif mengacukan istilah Islam kepada agama yang dibawa oleh Nabi Muhammad saja, dan mengeluarkan Yahudi dan Nasrani dari barisan monoteisme Islam dan Ibrahim. Sebaliknya, karena menolak adanya nasakh di dalam al-Qur'an, dan tentu saja al-Baqarah: 62 tidak dinasakh oleh Ali Imrān: 85, para sarjana muslim inklusif dan pluralis menganggap pesan inklusif al-Baqarah: 62 masih berlaku sampai kapanpun, dan coba memaknai Islam secara generik sebagai sikap kepasrahan dan ketundukan seorang hamba kepada Allah sebagaimana diajarkan oleh Nabi Ibrahim. Keduanya berbeda, sekaligus sama.

hanya kepada Allah. Abu A'la al-Maududi, *Naẓariyyah al-Islām al-Siyāsī (*Dār al-Fikr, 1967), hlm. 8; Misalnya, Nabi Nuh, Nabi Hud, Nabi Shaleh, dan Nabi Shu'aib, mengatakan "Wahai kaumku, sembahlah Allah, karena tidak ada Tuhan yang layak disembah selain Dia" (Huda: 26, 50, 61, 84). Begitu juga tugas Nabi Muhammad adalah mendakwahkan ajaran tahid bahwa hanya Allah sebagai tuhan yang benar kepada manusia (Ṣad: 65-66, al-A'rāf: 54, al-An'am: 102, al-Bayyinah: 5, dan Ali Imrān: 64).

Perbedaan keduanya (pemikiran Islam inklusif dan pluralis) terletak pada metode berpikirnya, dan caranya dalam memahami esensi Islam. Sarjana muslim inklusif yang menggunakan metode berpikir dikotomi-inklusif masih mengakui adanya dikotomi agama samawi, yakni Islam dan non-Islam yang meliputi Yahudi dan Nasrani, sedang para sarjana muslim pluralis yang menggunakan metode berpikir demonstratif-pluralis menolak adanya dikotomi agama samawi. Para sarjana muslim pluralis menyebut semua agama samawi adalah Islam dalam arti "generik", yakni sikap kepasrahan dan ketundukan total manusia kepada Tuhan, dan yang membedakannya adalah shari'atnya.

Perbedaan ketiganya juga berkaitan dengan pemahaman tentang sikap al-Qur'an terhadap penganut Yahudi dan Nasrani. Karena mengeluarkan keduanya dari barisan monoteisme Islam dan Ibrahim, sarjana muslim eksklusif menyikapi keduanya secara kritis, dan seringkali melupakan apresiatifnya. Tidak jarang mereka menggunakan kekerasan, baik kekerasan wacana maupun fisik. Sebaliknya, para sarjana muslim inklusif dan pluralis menyikapi penganut Yahudi dan Nasrani itu secara apresiatif, tetapi juga seringkali melupakan sisi kritisnya. Hanya saja, keduanya berbeda dalam berargumen dan keterlibatannya.

Para sarjana muslim inklusif yang masih menempatkan Yahudi dan Nasrani dari barisan monoteisme Ibrahim, dan menyebut mereka sebagai non-Islam, bersikap pasif dalam menyikapi keduanya. Dalam arti, mereka masih mengklaim

Islam yang dibawa Nabi Muhammad sebagai yang paling benar, tetapi tetap menghargai keberadaan Yahudi dan Nasrani. Kendati mengakui kekurangan keduanya, dan menyebut Islam sebagai penyempurna keduanya, mereka bersikap pasif, baik dalam hal mengkiritik maupun apresiatifnya. Sebaliknya, sarjana muslim pluralis menempatkan semua agama samawi itu secara sama, dan karena itu dituntut adanya keterlibatan "aktif dan positif" mereka dalam menyikapi dan memperjuangkan persamaannya sekaligus memelihara keragamannya.

2. Kritik atas Kritik

Ketiga tipe pemikiran Islam itu juga saling kritik, baik secara sosiologis, epistemologis maupun teologis. Kritik sosiologis yang dialamatkan kepada para sarjana muslim eksklusif biasanya mendasarkan analisisnya pada realitas kehidupan manusia sekarang, dimana umat manusia disatukan oleh sain dan teknologi dalam sebuah tempat yang disebut global vellage (desa global), sehingga tidak dibenarkan adanya sikap eksklusif dan mengklaim kebenaran tunggal agama. Karena secara sosiologis saat ini bermunculan agama-agama, baik agama budaya maupun agama samawi, di sisi lain manusia hidup dalam global vellage, bersikap inklusif dan pluralis tidak bisa dihindari. Bersikap inklusif dan pluralis menjadi keniscayaan. Akan tetapi, para sarjana muslim eksklusif menuduh keduanya,

terutama pemikiran Islam pluralis terjebak pada pemikiran relativisme dan singkritisme agama yang banyak berkembang di Barat,[124] serta jebakan kristenisasi dan jerat-jerat zionisme.[125] Berikut ini akan disajikan saling kritik antar ketiganya tentang pluralisme agama, dan jebakan-jebakannya dengan mengambil sampel fatwa MUI.

Pada tahun tahun 2005, MUI mengeluarkan fatwa tentang Pluralisme Agama, Liberalisme dan Sekularisme dengan Nomor 7/Munas VlII MUI/11/2005 tanggal 29 Juli 2005. Fatwa itu dikeluarkan terkait dengan perkembangan pluralisme agama, liberalisme dan sekularisme di masyarakat yang kemudian dinilai menimbulkan keresahan. Dalam fatwanya, MUI merujuk pada beberapa ayat al-Qur'an yang biasa dijadikan sumber debat di antara tiga tipe pemikiran Islam di atas, yang menegaskan bahwa agama yang benar dan diakui oleh Allah adalah Islam (Ali Imrān: 19). Agama seseorang tidak akan diterime oleh Allah jika beragama selain Islam (Ali Imrān: 85). Islam yang dimaksud di sini adalah agama yanag dibawa oleh Nabi Muhammad. Sedang agama Yahudi dan Nasrani yang juga diakui sebagai agama samawi dianggap melenceng dari ajaran Tuhan, dan karena itu dinasakh oleh al-Qur'an disebut kafir.

---

[124] Dikatakan relatif, karena di dalam paham pluralisme terdapat unsur relativis, yakni tidak adanya klaim kepemilikan tunggal atas kebenaran agama. Di dalam relativisme agama terdapat unsur keyakinan bahwa semua agama harus dinyatakan benar, atau semua agama adalah sama. Lihat lebih jauh pemikiran mazhab ISTAC. Syamsuddin Arif*, Islam dan Diabolisme Intelektual* (Jakarta:INSISTS, 2017) hlm. 83-87

[125] Adian Husaini, *Islam Liberal: Sejarah, Konsepsi, Penyimpangan dan Jawabannya* (Jakarta: Gema Insani, 2002), hlm. 110-127

Sementara itu, MUI menyebut pluralisme menyamakan semua agama, dan penyamaan itu disebut sebagai kesalahan fatal karena itu diharamkan. MUI mendefinisikan pluralisme:

> "Pluralisme agama adalah suatu paham yang mengajarkan bahwa semua agama adalah sama dan karenanya kebenaran setiap agama adalah relatif; oleh sebab itu, setiap pemeluk agama tidak boleh mengklaim bahwa hanya agamanya saja yang benar sedangkan agama yang lain salah. Pluralisme agama juga mengajarkan bahwa semua pemeluk agama akan masuk dan hidup berdampingan di surga."[126]

Berangkat dari pemahaman demikian, MUI menilai pluralisme agama, liberalisme dan sekularisme adalah paham yang bertentangan dengan Islam, karena itu umat Islam dilarang mengikuti paham-paham itu. Selain itu ditegaskan bahwa dalam masalah akidah, umat Islam wajib bersikap eksklusif dan haram mencampuradukkan akidah dan ibadah Islam dengan akidah dan ibadah agama lain. Hanya dalam bidang sosial saja umat Islam diperbolehkan untuk bersikap inklusif. Selain menggunakan Ali Imrān: 19 dan 85, pengharaman paham pluralism agama juga didasarkan pada ayat lain agar umat Islam tidak mencampuradukan antara agama Islam dengan agama lain (Al-Kāfirūn: 6).[127]

[126] MUI, *Himpunan Fatwa MUI Sejak 1975*, hlm. 91.
[127] *Ibid.*, hlm. 87-95.

Fatwa MUI ini mendapat dukungan dari para sarjana muslim eksklusif. Selain mengamini fatwa MUI, mereka yang menolak paham pluralisme agama selalu menggunakan alasan bahwa doktrin pluralisme agama itu lahir dari Barat, yang akarnya bisa dilacak ke belakang teruma doktrin nihilisme dan relativisme Barat postmodern. Mereka juga mendasarkan penolakannya pada doktrin pluralisme agama itu sendiri yang pada ahirnya terjebak pada paham relativisme dan singkritisme agama[128] dan jeratan kristenisasi dan zionis.

Hamid Fahmy Zarkasyi, salah satu sarjana muslim eksklusif yang membawa mazhab pemikirannya ke dalam tradisi pemikiran keislaman pondok modern Gontor, juga menggunakan argumen nasakh dalam al-Qur'an dan mengaitkan dengan konteks ayat sebelumnya (al-Māidah:65) untuk menolak paham pluralisme agama, sembari memaknai kata "jika" di dalam ayat itu sebagai "pra kondisi" sehingga Ahli Kitab itu dipahami sebagai orang yang tidak beriman kepada Allah. Dengan mengutip pendapat al-Baiḍawi, Fahmy menilai, Ahli Kitab yang dimaksud ayat al-Baqarah: 62 adalah mereka yang ada sebelum datangnya Islam yang dibawa oleh Nabi Muhammad. Begitu Islam datang, mereka dinilai salah. Atas dasar itu, dia membuat prinsip tidak ada jalan keselamatan di luar Islam. Itulah misi Nabi Muhammad. Itulah Islam sebagai

[128] Hamid Fahmy Zarkasyi, *Misykat*, hlm. 163-171; Syamsuddin Arif, *Islam dan Diabolisme Intelektual, hlm*. 83-87

al-dīn al-kāmil. Karena itu, Islam adalah agama eksklusif,[129] dan jelas Islam menolak pluralisme agama.[130]

Akan tetapi, sepertinya, Fahmy tidak bisa menahan diri untuk tidak menyebut Islam sebagai agama inklusif dan pluralis kendati tidak jelas argumen dan batasan-batasannya. Di dalam Islam menurutnya, anak-anak dari orang tua yang beragama apapun, jika meninggal sebelum *baligh* akan masuk surga alias selamat. Inilah argumen inklusifisme Islam yang ditawarkan. Begitu juga, Islam bisa disebut agama pluralis, karena sejak lahir, Islam sudah berhadapan dengan pluralitas agama, ras, suku dan tradisi. Tapi, pluralisme yang dia maksud adalah pluralisme sosiologis, bukan teologis.[131] Sedang pluralisme teologis menurutnya merupakan inovasi final dari paham liberalisme agama yang datang dari gerakan post-modernisme Barat, khususnya dekonstruksionisme.[132] Dari sana, muncullah relativisme agama.

Doktrin relativisme mulanya lahir dari Protagoras seorang Sofis yang berpendapat bahwa manusia adalah ukuran segala sesuatu. Doktrin ini mengajarkan bahwa disana tidak ada lagi nilai yang memiliki kelebihan antara yang satu dengan yang lain. Jika dikaitkan dengan agama, agama tidak lagi berhak mengklaim mempunyai kebenaran absolut. Ia hanya dipahami sama, sebagaimana pemikiran manusia yang relatif,

[129] *Ibid.*, hlm. 191-195
[130] *Ibid.*, hlm. 182-190
[131] *Ibid.*, hlm. 191-195
[132] Hamid Fahmy Zarkasyi, *Liberalisasi Pemikiran,* hlm. 101-104

dengan filsafat. Secara epistemologis, doktrin relativisme bergantung pada subyek yang berpendapat. Jika subyeknya berbeda, kebenarannya juga berbeda. Fahmy menilai, doktrin ini memengaruhi para cendikiawan muslim yang kemudian mendorong mereka melontarkan pemikiran seperti kebenaran itu relatif, kebenaran itu tidak memihak, pemikiran manusia itu relatif, yang absolut hanya Tuhan, dan kita tidak dapat mengetahui kebenaran absolut. Menurutnya, dari doktrin ini lalu berkembang pemikiran yang membedakan antara agama dan pemikiran keagamaan "agama itu mutlak, sedang pemikiran keagamaan itu relatif.[133]

Dia menolak pemikiran yang disebutnya relatifis itu dengan menggunakan hukum logika yang bersifat matematis. Secara epistemologis, 2x2=4, dan SBY tidak mungkin ada di tempat yang berbeda pada waktu yang bersamaan. Benar, tegasnya, bahwa Tuhan secara ontologis adalah absolut, dan manusia relatif, tetapi tidak benar pemahaman seperti itu jika dilihat secara epistemologis. Secara epistemologis, kebenaran Islam dari Tuhan itu adalah absolut dan disampaikan melalui Nabi Muhammad secara absolut dan manusia memahaminya secara absolut. Dengan argumen itu, Fahmi hendak mengatakan bahwa tidak perlu ada pembedaan antara agama dan pemikiran agama. Hanya ada agama, dan ia adalah absolut dan tidak relatif.[134] Bagi Fahmy, fikih, kalam dan tasawuf sama dengan

[133] *Ibid.*, hlm. 89-90
[134] *Ibid.,* hlm. 91-92

agama, dan bukan pemikiran keagamaan. Karena itu, disiplin keilmuan Islam itu adalah absolut.

Para sarjana muslim inklusif dan pluralis tidak tinggal diam terhadap munculnya fatwa MUI itu. Sebagai penganut visi dan pradigma Islam pluralis-humanis, Faisal Ismail secara khusus mengeritik fatwa MUI yang mengharamkan pluralisme agama itu.[135] Dalam tanggapannya terhadap fatwa MUI, Faisal sama sekali tidak mempersoalkan "kebenaran" ayat-ayat yang dikutip oleh MUI, karena ayat-ayat tersebut sebagai firman Allah sudah pasti benar dan sedikit pun tidak ada keraguan di dalamnya. Poin penting yang didiskusikan oleh Faisal adalah, apakah sebenarnya pluralisme agama itu? Benarkah pluralisme agama menganggap semua agama itu sama? Jika tidak, anggapan demikian disebut paham apa? Apa bedanya dengan sinkretisme agama? Untuk menjawab pertanyaan-pertaanyaan ini, Faisal mengemukakan dua hal yang perlu dikritisi dan didiskusikan secara cermat, yakni tentang pluralisme agama dan sinkretisme agama, dan bagaimana sikap umat Islam terhadap kedua paham tersebut.

Faisal Ismail mengutip definisi pluralisme dari kamus yang dinilai otoritatif, yakni kamus yang bertajuk *The Random House Dictionary of the English Language*. Dalam kamus ini, kata

[135] Sengaja di sini ditampilkan pemikiran Faisal Ismail tentang kritik atas fatwa MUI tentang pluralisme. Selain dia menulis khusus atas tanggapan kritis itu, juga karena pemikiran Islam pluralis secara umum yang melibatkan Nurcholish Madjid, Alwi Sihab, Jalaluddin Rahmat, dan Abdul Muqsith Ghazali sudah disajikan di depan. Tentang pemikiran Islam pluralis Faisal Ismail, lihat tulisan saya. Aksin Wijaya, *Visi Pluralis-Humanis Islam Faisal Ismail* (Yogyakarta: Dialektika, 2017).

'plural' antara lain diartikan: *pertaining or involving a plurality of persons or things* (berkenaan atau melibatkan banyak orang atau hal). Kata *pluralism* (pluralisme) diartikan: *a theory that reality consists of two or more independent elements* (suatu teori bahwa realitas terdiri dari dua unsur atau lebih). Kata *plurality* (pluralitas) diartikan: *state or fact of being plural* (keadaaan atau fakta yang bersifat majemuk).[136]

Penggunaan kata plural, pluralitas dan pluralisme dalam pandangan Faisal Ismail sama dengan penggunaan kata modern, modernitas dan modernisme; spiritual, spiritualitas dan sepiritualisme; intelektual, intelektualitas dan intelektualisme. Kata plural menunjuk pada sifat yang melekat pada sesuatu, misalnya masyarakat plural; pluralitas dipergunakan kalau membicarakan tentang keadaan atau fakta yang bercorak plural seperti pluralitas budaya; dan kata pluralisme digunakan kalau membicarakan tentang keberagaman pandangan atau kemajemukan paham atau pemikiran seperti pluralisme politik, pluralisme pemikiran, pluralisme hukum dan pluralisme agama.[137]

Kata *plural*, *pluralism*, dan *plurality* yang dikutip dari kamus otoritatif di atas, menurut Faisal Ismail, jelas tidak ada yang mengarah dan menunjukkan arti "menyamakan" semua hal, termasuk menyamakan semua agama yang ada di dunia.[138]

---

[136] Faisal Ismail, *Dinamika Kerukunan Antarumat Beragama* (Bandung: PT Remaja Rosydakarya, 2014), hlm. 17.

[137] *Ibid.,* hlm.19.

[138] *Ibid.,* hlm. 18.

Dengan kata lain, menurut Faisal, pluralisme agama adalah paham yang menganggap bahwa orang-orang dari berbagai ras, agama, dan pandangan politik dapat hidup berdampingan secara damai dalam masyarakat yang sama,[139] atau pandangan tentang kemajemukan agama. Bahwa ada agama-agama lain di luar agama Islam yang kita anut. Kita sadar, mengetahui, dan mengakui 'keberadaan' (bukan 'kebenaran') agama-agama lain tersebut. Ayat yang berbunyi *'lakum dinukum wa liyadin'* (bagimu agamamu dan bagiku agamaku) adalah isyarat dan pengakuan bahwa ada agama-agama lain di luar agama Islam yang kita anut. Karena itu, Faisal Ismail menilai tidak ada yang salah dengan pluralisme agama. Pluralisme agama hendaknya diterima sebagai realitas duniawiah yang mesti ada, termasuk di Indonesia yang bercorak multi, termasuk multiagama.[140]

Berdasarkan argumen-argumen yang jelas dan logis sebagaimana dipaparkan di atas, Faisal Ismail menghimbau agar fatwa MUI yang mengharamkan pluralisme agama itu dicabut atau direvisi. Sebab, mengharamkan pluralisme agama menurutnya bisa berdampak pada terjadinya eksklusivitas di kalangan sebagian umat Islam dalam hubungannya dengan umat beragama lain. Sebagian umat Islam terlalu menjaga jarak atau menjauh dari umat beragama lain sehingga pergaulan mereka dengan umat beragama lain menjadi kurang/tidak

---

[139] Faisal Ismail, *Republik Bhineka Tunggal Ika: Mengurai Isu-Isu Konflik, Multikulturalisme, Agama dan Sosial Budaya* (Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2012), hlm. 37.

[140] Faisal Ismail, *Republik Bhineka Tunggal Ika*, hlm. 70; Faisal Ismail, *Dinamika Kerukunan,* hlm. 18.

harmonis, kaku, dingin dan beku, dan tidak hangat. Sekat-sekat sosial dan *cultural barriers* (rintangan budaya) seperti ini perlu dikikis dan dilenyapkan. Menurut saya, umat Islam boleh, bisa, dan tidak masalah menerima pluralisme agama dalam arti umat Islam menghormati, menghargai, dan mengakui kemajemukan agama dan mengakui "keberadaan" (bukan "kebenaran") agama-agama lain sebagai realitas kemajemukan yang eksis dalam hidup dan kehidupan manusia di dunia ini."[141]

Jadi, Faisal Ismail tidak sependapat dan menolak fatwa haramnya pluralisme agama. Malahan, dari segi kehidupan duniawi, pluralisme menurutnya harus diakui keberadaannya sebagai realitas duniawiah, tetapi bukan mengakui kebenarannya.[142] Jika pluralisme ditolak, intelektual muslim yang sudah biasa bergelut dengan ragam kalangan komunitas agama ini memprediksi akan berdampak pada hubungan eksklusif (sebagian) umat Islam dengan komunitas-komunitas agama lain. (Sebagian) Umat Islam berpotensi tidak mau

[141] Faisal Ismail, *Dinamika Kerukunan,* hlm. 23.

[142] Pluralisme, dalam pandangan Franz Magnis Suseno, tidak berarti menyatakan bahwa semua agama sama saja. Ia tidak ada kaitan dengan pertanyaan, manakah agama yang paling benar dan yang paling baik. Pluralisme adalah "kesediaan" untuk menerima kenyataan bahwa dalam masyarakat ada cara hidup, budaya, dan keyakinan yang berbeda, serta kesediaan untuk hidup, bergaul dan bekerjasama serta membangun negara bersama dengan mereka. Bisa dikatakan, pluralisme bemakna kesediaan untuk menjunjung tinggi pluralitas. Pluralisme tidak hanya berarti membiarkan pluralitas, melainkan memandangnya sebagai sesuatu yang positif. Karena seorang pluralis menghormati dan menghargai sesama manusia dalam identitasnya, dan itu berarti juga dalam perbedaannya. Seorang humanis dengan sendirinya adalah seorang pluralis. Seorang pluralis sekaligus juga berpikir inklusif, demokratis dan berkeadilan sosial. Frans Magnis Suseno, *Etika Kebangsaan dan Etika Kemanusiaan*, cet. ke-5. (Yogyakarta: Impuls-Kanisius, 2012), hlm 27-32.

berhubungan secara harmonis dengan umat non-Islam karena di antara mereka muncul saling curiga dan tidak/kurang respek, bahkan sesama penganut agama Islam yang berbeda aliran juga bisa terjadi saling mencurigai dan kurang/tidak respek. Padahal, sebenarnya semangat pluralisme dalam pengertiannya yang sangat luas dan multidimensi sudah dipahami dan dihayati betul oleh para Pendiri Republik ini. Menurut Faisal Ismail, semangat pluralisme agama telah dipahami dan dihayati secara baik oleh para Pendiri Republik ini. Semboyan "Bhinneka Tunggal Ika" (yang tertera pada lambang Negara Kesatuan Republik Indonesia) merupakan salah satu indikator korelatif-substantif ke arah kesejatian makna itu. Para Pendiri Negara ini sangat menyadari jati diri kebhinnekaan, kemajemukan ataupun pluralitas di kalangan bangsa Indonesia yang tinggal di kepulauan Nusantara yang membentang dari Sabang sampai Merauke. Keragaman suku bangsa, budaya, agama dan adat istiadat dilihat sebagai modal kekayaan dan potensi untuk membangun bangsa dan negara yang kuat, maju, aman dan makmur."[143]

Dengan mengutip pengertian pluralisme dari kamus yang dinilai otoritatif di atas, Faisal Ismail mengambil sikap berbeda dengan sikap MUI tentang pluralisme agama. Intelektual kelana asal Sumenep, Madura, ini menegaskan bahwa pluralisme agama harus diterima sebagai suatu keniscayaan sosial dan sebagai realitas duniawiah yang mesti ada, karena ia dapat ditemukan di setiap masyarakat yang ada di berbagai belahan

[143] Faisal Ismail, *Republik Bhinneka,* hlm. 39.

dunia ini, apalagi keragaman masyarakat itu merupakan *sunnatullah* (al-Hujurāt :13; dan (al-Rum: 22).[144]

Mengharamkan pluralisme agama dinilai oleh Faisal Ismail memiliki potensi dan dampak yang dapat memunculkan sikap eksklusif di kalangan (sebagian) umat Islam dalam berhubungan dan berinteraksi dengan para penganut agama-agama lain sembari melihat komunitas agama lain dengan rasa curiga dan tidak respek. Hal ini akan membuat (sebagian) Umat Islam "menjauh" dari komunitas agama lain dan situasi ini bisa berpotensi memunculkan terjadinya pertentangan dan konflik jika dibarengi isu-isu peka penyulutnya.

3. Menepis Jebakan Pluralisme Agama

Bagaimana dengan tuduhan bahwa pluralisme agama terjebak pada relativisme dan singkritisme agama?[145]

Menurut Alwi Sihab, pluralisme agama berbeda dengan relativisme dan singkritisme. Doktrin relativisme agama menyatakan bahwa semua agama dinyatakan benar. Atau kebenaran agama-agama adalah sama, karena kebenaran agama-agama itu, walaupun berbeda dan bertentangan, harus diakui. Seorang relatifis tidak mengenal dan mengakui

[144] *Ibid.*, hlm. 17-19.

[145] Di awal tadi disinggung, ada empat model jebakan atas pluralisme agama, yakni relativisme, singkritisme, kristenisasi dan zionisme, tetapi hanya dua yang akan disajikan di bawah ini, yakni jebakan relativisme dan singkritisme agama. Dua jebakan lainnya tidak akan disinggung karena tulisan ini memang membicarkan kedua agama Ahli Kitab itu.

kebenaran universal yang berlaku untuk semua dan sepanjang masa. Begitu juga, pluralisme agama bukanlah singkritisme agama. Singkritisme agama adalah menciptakan suatu agama baru dengan memadukan unsur-unsur tertentu atau sebagian komponen ajaran dari beberapa agama untuk dijadikan bagian integral dari agama baru tersebut. Fenomena ini tidak hanya terjadi pada masa lalu, masa sekarang juga muncul apa yang disebut dengan istilah *New Age Religion* (agama masa kini) yang merupakan perpaduan antara Budha, tasawuf Islam dan mistik Kristen. Begitu juga Bahaisme, yang merupakan perpaduan antara agama Yahudi, Kristen dan Islam.

Lalu, dimana letak perbedaan singkritisme agama dengan pluralisme agama? Perbedaannya terletak pada "komitmen". Di dalam pluralisme agama,-- kendati muncul bibit-bibit relativisme dan singkritisme agama di dalamnya, seperti pandangan semua agama sama, tidak adanya klaim kepemilikan tunggal atas kebenaran agama, sehingga meninggalkan absolutisme kebenaran—masih terdapat unsur "komitmen" yang kokoh terhadap agama masing-masing. Seorang pluralis, dalam berinteraksi dengan ragam agama, tidak saja dituntut untuk membuka diri, belajar dan menghormati mitra dialognya. Tapi yang terpenting adalah dia juga harus berkomitmen dengan agama yang dianutnya. Sikap inilah yang dapat menghindari jebakan relativisme agama. Karena itulah, Alwi Sihab menyebut pluralisme agama yang

bersyarat (Saba': 24-26) dalam menjalankan hidup plural di Indonesia khususnya.[146]

Faisal Ismail menanggapi tuduhan jebakan singkritisme agama dalam pluralisme agama itu dengan merujuk pada kamus, yakni, *The Random House Dictionary of the English Language*. Di dalam kamus tersebut, kata "syncretism" (sinkretisme) diartikan: *the attempted reconciliation or union of different or opposing principles, practices or parties, as in philosophy or religion* (upaya merekonsiliasi atau menyatukan prinsip, praktik, atau pihak yang berbeda atau bertentangan sebagaimana terdapat di lapangan filsafat atau agama). Para penganut sinkretisme agama mencoba mengambil unsur-unsur penting yang terdapat pada semua agama dan berupaya merekonsiliasi dan menyatukannya. Kaum sinkretis dengan tokoh utamanya S. Radhakrishnan, seorang ahli filsafat dan mantan presiden India, menganut pendapat yang mengakui semua agama pada intinya dan pada hakikatnya adalah sama.[147] Terhadap paham ini, dengan tegas Faisal Ismail menolaknya.

Menurut Faisal Ismail, agama berbeda dalam hal esensi dan substansinya, sebagaimana bisa dilihat dari doktrin kepercayaan masing-masing agama, kitab suci, Nabi/pembawa/penyiarnya dan praktik peribadatan yang berbeda-beda. Semua perbedaan ini menurutnya berpangkal pada perbedaan esensial yang bersumber dari doktrin masing-masing agama itu. Dalam Islam misalnya, jenazah harus dihormati dan dilarang dibakar.

[146] Alwi Sihab, *Islam Inklusif* , hlm. 42-45
[147] Faisal Ismail, *Dinamika Kerukunan*, hlm. 21-22.

Dalam agama tertentu, pembakaran jenazah tidak masalah dan dikerjakan sebagai bagian dari pelaksanaan ajaran agamanya. Para penganut agama Islam dilarang makan babi, tapi dalam agama tertentu makan babi tidak dilarang. Islam mengajarkan kepercayaan tauhid (mengesakan Allah), sedang agama lain ada yang mengajarkan kepercayaan politiestik (banyak Tuhan). Ini membuktikan secara jelas, tegas Faisal Ismail, bahwa doktrin masing-masing agama itu berbeda secara esensial dan fundamental."[148]

Karena itu, yang salah dan harus diharamkan oleh MUI (dan Umat Islam) menurut Faisal adalah sinkretisme agama. Karena sinkretisme agama itu mengandung unsur-unsur penting yang diambil dari berbagai agama kemudian dirangkum, direkonsiliasi dan disatukan.[149] Sinkretisme agama menganggap semua agama pada prinsipnya adalah sama. Di sinilah letak keharaman singkritisme agama. Sedangkan pluralisme agama, menurut Faisal Ismail, yang mempunyai prinsip pengakuan akan "keberadaan" (bukan "kebenaran") agama-agama selain Islam, adalah tidak haram.[150]

Ketiga tipe sarjana muslim di atas berbeda dari segi pemahaman dan sikapnya terhadap konsep pluralisme agama, tetapi sama dilihat dari segi penolakannya terhadap relativisme dan singkritisme agama. Perbedaannya lagi terletak pada hubungan

---

[148] *Ibid.*, hlm. 22.

[149] *Ibid.*, hlm. 20-23; tulisan Faisal Ismail tentang pluralisme dan sinkretisme agama juga dimuat di *Koran Sindo*, 7 Januari 2014.

[150] Faisal Ismail, *Dinamika Kerukunan,* hlm. 23.

antara pluralisme agama dengan relativisme dan sigkritisme agama. Jika sarjana muslim eksklusif menilai pluralisme agama mendorong orang terjebak pada relativisme dan singkritisme agama dan karena itu pluralisme harus ditolak, sebaliknya para sarjana muslim inklusif dan pluralis menilai ada perbedaan mendasar antara pluralisme agama dengan relativisme dan singkritisme agama. Di dalam pluralisme agama masih terkandung "komitmen" akan kebenaran agamanya sendiri, tanpa terjebak pada singkritisme dan relativisme agama, apalagi menyalahkan kebenaran agama lainnya. Komitmen itu tidak dimiliki relativisme dan singkritisme agama.

BAB IV
ISLAM AL-QUR'AN: BERAGAMA SECARA HUMANIS-ETIS

Ketiga tipe pemikiran Islam sebagaimana dipaparkan pada bagian sebelumnya mendapat kritik sebagai pendekatan yang kurang memadai dan hanya bersifat retorika dalam mengatasi persoalan hubungan antaragama. Lalu muncul tawaran pemikiran baru yang menyebut dirinya "melampaui pluralisme" agama, yakni pendekatan "integritas terbuka" oleh Gerardette Philips,[151] dan "teologi inklusif emansipatoris" oleh Hendar Riyadi.[152]

---

[151] Gerardette Philips, *Melampaui Pluralisme Agama, Integritas Terbuka Sebagai Pendekatan yang Sesuai Bagi Dialog Muslim-Kristen* (Malang: Madani, The Asia Foundation dan PUSAM UMM MALANG, 2016)

[152] Hendar Riyadi, *Melampaui Pluralisme: Etika Al-Qur'an Tentang Keragaman Agama* (Jakarta: RMBOOKS dan PSAP, 2007)

Untuk menghindari pendekatan yang tidak memadai dari tiga tipe pemikiran Islam di atas, Philips menyebut pendekatan integritas terbuka lebih layak dan menjanjikan karena ia terbuka pada kemungkinan bahwa sebuah klaim kebenaran tertentu mungkin saja mengartikulasikan suatu isu tertentu secara lebih baik dibanding klaim kebenaran lawannya. Jadi, di satu sisi mengklaim kebenaran agama sendiri, disisi lain mengakui kebenaran agama lain. Menurut dia, pendekatan etika global Kung dan philosophia perennis Nasr sebagai representasi pendekatan integritas terbuka memberikan ruang dan penghargaan untuk menghadapi klaim-klaim kebenaran, tidak hanya dari agama sendiri, tetapi juga klaim kebenaran dari agama lainnya. Hal ini memungkinkan kita untuk melihat bahwa sebuah klaim kebenaran bisa saja benar menyangkut isu tertentu, dan klaim kebenaran yang lain bisa benar menyangkut isu lainnya. Tiap-tiap klaim kebenaran terbuka pada interpretasi-interpretasi baru. Dilihat dari argumen ini, keabsahan atau ketidakabsahan setiap klaim kebenaran diukur bukan oleh kategori pasti tertentu dimana si penafsir menjadi bagiannya, tetapi oleh efektivitas dan komitmen dari masing-masing penafsiran dalam membuat pokok persoalan tersebut agar lebih dapat dimengerti.[153]

Di sisi lain, karena masing-masing agama mempunyai keyakinan inti yang berbeda satu dengan yang lain, maka masing-masing itu harus dipertahankan dan dilestarikan, karena keyakinan-keyakinan itu melindungi keunikan

[153] Gerardette Philips, *Melampaui Pluralisme Agama,* hlm. 263-271

agama masing-masing. Pendekatan integritas terbukan tidak berpendapat bahwa semua agama sama, melainkan semua agama mempunyai keunikan sendiri dan inilah yang hendak dipertahankan oleh etika global dan philophia perennis.[154]

Dari sisi yang lain, Hendar Riyadi menyebut teologi inklusif dan pluralis yang selama ini menjadi alternatif gerakan pemikiran Islam di tengah dominasi pemikiran Islam eksklusif, hanya sebatas retorika, dan karena itu dia berharap umat Islam tidak hanya berhenti pada aspek ini. Sebab, kenyataannya, masyarakat kita masih mengalami ketimpangan dan ketidakadilan di berbagai sisi kehidupan. Dia berharap, masyarakat perlu digerakkan agar menjadi setara dan merasakan keadilan dengan cara menggunakan pendekatan yang lebih praksis dan membebaskan, yakni teologi inklusif emansipatoris. Dengan teologi ini, seseorang dituntut untuk berinteraksi dengan kitab sucinya agar menemukan dimensi liberasi yang dikehendaki Tuhan di dalammnya, dan agar kehendak-Nya itu menjadi gerakan bersama dalam menebar rahmat dan cinta kasih.[155]

Karena kedua gagasan melampaui pluralisme itu berada di luar fokus tulisan ini, saya tidak akan melansirnya lebih jauh. Setidaknya saya menemukan sebuah gagasan baru yang ternyata melampaui tiga tipe pemikiran di atas dalam membincang hubungan antaragama, dan semangat itu sejalan dengan semangat saya. Saya juga hendak menawarkan tipe

[154] *Ibid.*, hlm. 270-271

[155] Hendar Riyadi, *Melampaui Pluralisme*, hlm. 203-231.

baru pemikiran Islam yang sifatnya “melanjutkan”, saya tidak menyebut melampaui tipe pluralisme agama, tetapi lebih mendasar darinya, yakni tipe pemikiran Islam yang bersifat humanis-etis. Namun sebelum menyingkap sisi humanis-etika Islam, saya akan memulai analisis ini dengan melihat persoalan kontestasi memahami Islam itu dari sisi yang lebih mendasar, yakni menganalisis secara kritis argumen (nalar) keislaman aliran Sunni.

Mengapa Sunni?

Karena Sunni merupakan aliran moderat, dan menjadi mainstream dalam dunia Islam yang menjadi tempat persemayaman ketiga tipe pemikiran Islam di atas, kendati bisa saja ketiganya lahir dari rahim aliran yang berbeda, misalnya dari Muktazilah, Syi’ah, Wahhabi, dan sebagainya. Dari sekian sarjana muslim Sunni yang moderat itu, tipe pemikiran Islam eksklusif paling banyak penganutnya. Selain karena diperkuat oleh hadis Nabi yang menegaskan atas otentisitas dan kuantitas penganutnya, juga karena aliran ini secara eksklusif mendapat justifikasi suci sebagai satu-satunya aliran yang benar dan selamat, dan penganutnya dijamin masuk surga.

A. Kritik Atas Nalar Islam Sunni

Pada umumnya, para sarjana muslim Sunni memulai pemikirannya dari hadis nabi yang berbicara “tentang perpecahan”. Suatu ketika, Nabi Muhammad mengatakan, “umat Yahudi

pecah menjadi 71 golongan, umat Nasrani pecah menjadi 72 golongan dan Umat Islam pecah menjadi 73 golongan". Dari 73 golongan itu, mereka menegaskan bahwa, semuanya masuk neraka kecuali satu. Yang satu itu adalah mereka yang masuk ke dalam golongan mayoritas (*al-sawād al-A'ẓam*).[156] Nama dari yang mayoritas itu adalah *Ahlus Sunnah wa al-Jama'ah,*[157] yang disingkat Aswaja.

Hadis nabi yang memberi legitimasi otentiks atas aliran sunni (Aswaja) ini membicarakan dua hal. *Pertama,* perpecahan umat beragama menjadi Yahudi, Nasrani dan Islam; *kedua,* perpecahan di intern ketiga umat beragama, dan perpecahan di intern umat Islam adalah paling banyak jumlahnya, kendati tidak menyebutkan apa saja kelompok pecahan Islam tersebut. Yang pertama bertolak pada dikotomi agama-agama samawi, yakni Islam sebagai agama yang benar dan menyediakan jalan keselamatan di dunia dan akhirat; dan non-Islam (Yahudi dan Nasrani) sebagai agama yang sudah melenceng dari

[156] Hadis yang diriwayatkan Abu Dawud, Turmudzi, Ibnu Majah, Ibnu Hibban, dan al-Hakim adalah "orang-orang Yahudi pecah menjadi 71 atau 72 golongan, orang-orang nasrani pecah menjadi 71 atau 72 golongan, sedang ummatku pecah menjadi 73 golongan". Sjechul Hadi Purnomo, "Aswaja: Akidah dan Syari'ah", dalam Baihaqi (editor) *Kontroversi Aswaja: Aula Perdebatan dan Reinterpretasi (*Yogyakarta: LKiS, 2000), hlm. 45; Istilah *al-sawād al-A'ẓam* diambil dari hadis nabi yang diriwayatkan oleh Ibnu Majah, "dari Anas bin Malik berkata: "aku mendengar Rasulullah bersabda, sesungguhnya umatku tidak akan bersepakat dalam kesesatan. Karena itu, apabila kalian berselisih pendapat, maka ikutilah kelompok mayoritas". Idrus Romli, *Pengantar Sejarah Ahlussunnah wa al-Jama'ah* (Surabaya: LTN PBNU dan Khalista, 2011), hlm. 56.

[157] Tentang golongan ini, lihat *Ahkam Fuqaha: Solusi Problematika Aktual Hukum Islam, keputusan Muktamar, Munas dan Kombes NU (1926-2010 M,)* (Surabaya: LTN PBNU dan Khalista, 2011), hlm. 232-233.

kebenaran ilahi-samawi, dan menjadi golongan yang sesat dan menyesatkan. Kondisi itu dijustifikasi secara teologis dengan menafsiri ayat *"shirat alladzīna an'amta alayihim"* sebagai ummat Islam, sedang "*ghairi al-maghḍūbi alayhim*" dan "*wa laḍḍāllīn*" diacukan kepada Yahudi dan Nasrani.[158] Sedang yang kedua bertolak pada pecahnya umat Islam menjadi 73 kelompok (aliran), dan dari sekian aliran ini disederhanakan menjadi dua, yakni sunni dan non-sunni. Sunni yang mayoritas jumlahnya disebut sebagai aliran yang benar karena mengikuti sunnah nabi, sedang 72 aliran lainnya yang disebut aliran non-sunni disebut sebagai aliran yang melenceng dari sunnah nabi, seperti Muktazilah dan Syi'ah. Mereka memperkuat aliran sunni dengan menampilkan hadis-hadis nabi, dan para sahabat yang menjadi bintang yang menerangi manusia.

Argumen keislaman seperti ini melahirkan sikap eksklusif. Di satu sisi mengangkat penganut agama dan aliran tertentu, di sisi lain memarjinalisasi agama dan aliran yang lain. Yang diangkat adalah agama Islam yang dibawa oleh Nabi Muhammad dan aliran Islam Sunni, dan yang termarjinalkan adalah agama non-Islam (Yahudi dan Nasrani) dan aliran Islam non-Sunni. Kondisi ini pada gilirannya melahirkan sikap permusuhan, perpecahan dan konflik, baik antara umat Islam dengan umat Yahudi dan Nasrani (non-muslim), maupun antaraumat Islam yang berbeda aliran, yakni umat Islam mayoritas yang beraliran sunni dengan umat Islam minoritas yang beraliran non-sunni seperti Syi'ah.

[158] Sebagian besar kitab tafsir memahami ayat di atas seperti ini.

Kondisi yang dikhawatirkan itu terjadi karena adanya pergeseran klaim kebenaran, dari kebenaran agama ke kebenaran pemikiran keagamaan. Kebenaran agama tidak lagi bergantung pada agama itu sendiri, melainkan bergantung pada aliran. Di Indonesia khususnya, aliran Sunni yang lebih popular dengan sebutan Aswaja (*Ahlussunnah wa al-Jama'ah*) yang sejatinya menawarkan "pemikiran keagamaan Islam yang moderat", berubah status menjadi pemilik kebenaran atas Islam itu sendiri,[159] bahkan secara faktual, Islam hasil penafsiran aliran Sunni menggeser posisi Islam sebagai agama. Pemikiran seseorang yang merujuk pada al-Qur'an dan al-Hadits secara langsung, tentu saja harus menguasai kaidah-kaidah penafsiran al-Qur'an, dinilai bukan ajaran Islam, jika dia tidak merujuk pada pemikiran yang ditelorkan oleh para sarjana muslim Sunni. Selain mereka dituduh sesat.

Karena kuatnya otoritas Sunni atas kebenaran Islam, aliran Sunni menjadi pusat perebutan. Muncullah beberapa kelompok muslim yang mengaku sebagai pemeluk Islam Sunni, sembari merasa berhak untuk menuduh sesat pihak lain di luar dirinya. Karena kuatnya pertarungan itu, para penganut Islam Sunni atau Islam Aswaja pun pecah lagi menjadi Sunni atau Aswaja yang murni dan yang tidak murni. Belakangan muncul beberapa kelompok muslim yang mengklaim sebagai penganut Islam Aswaja yang paling murni, terutama yang datang dari Timur

---

[159] Muhammad Idrus Romli, *Pengantar Sejarah,* hlm. vii.

Tengah yang dikenal dengan sebutan Islam transnasional,[160] seperti Forum Komunikasi Ahlussunnah Wa al-Jama'ah (FKAWJ) pimpinan Jakfar Thalib,[161] FPI pimpinan Rizieq Shihab, HTI, MTA, dan sebagainya. Alih-alih memperteguh ajaran Islam Aswaja, mereka lebih gencar melakukan tuduhan sesat terhadap pihak lain yang ada di Indonesia, bukan hanya terhadap Jaringan Islam Liberal (JIL), Ahmadiyah, Syi'ah dan lain sebagainya, yang memang menjadi kelompok minoritas di Indonesia, tetapi juga terhadap organisasi NU yang menjadi ikon atau simbol Islam Aswaja dan menjadi aliran mainstream di Indonesia. Warga NU dituduh pelaku bid'ah, khurafat dan tahayyul yang dilarang Islam.[162]

Inilah fenomena berislam di Indonesia. Islam Aswaja (Sunni) menjadi arena rebutan para pencari kebenaran sampai melakukan tindakan pengkafiran satu sama lain. Tidak hanya terhadap kelompok lain di luar dirinya, tetapi juga antara mereka sendiri yang mengklaim dirinya sebagai penganut Islam Sunni atau Aswaja. Padahal, kehadiran Islam Sunni (Aswaja) ini

---

[160] Sajian lengkap tentang Islam Transnasional dapat dilihat pada Abdurrahman Wahid (editor), *Ilusi Negara Islam: Ekspansi Gerakan Islam Transnasional di Indonesia* (Jakarta: The Wahid Institute, Gerakan Bhinneka Tunggal Ika, dan Ma'arif, 2009).

[161] Model Aswaja kelompok ini ada yang datang dari Timur Tengah seperti Wahhabi, Ikhwan al-Muslimin, dan HTI, dan ada pula yang datang dari Indonesia, seperti Front Pembela Islam (FPI) pimpinan Habib Rizieq dan Forum Komunikasi Ahlussunnah wal Jama'ah (FKAWJ) pimpinan Ja'far Umar Thalib. Kendati lahir dari rahim yang sama, kedua organisasi ini berbeda dalam memahami Aswaja, apalagi dengan Aswaja model NU. Sajian lengkap, lihat Al-Zastraw Ng., *Gerakan Islam Simbolik (*Yogyakarta: LKiS, 2006), hlm. 96-101.

[162] Bahkan, duta besar Arab Saudi untuk Indonesia pernah menyebut Banser dan Ansor, sebagai organisasi sayap NU sebagai organisasi sesat.

relatif baru dalam belantika perkembangan firqah atau aliran Islam. Kalau kita mempelajari sejarah firqah dalam Islam, para ahli sejarah pada umumnya menjadikan firqah-firqah seperti Syi'ah, Khawarij, Murji'ah, Qadariyah, Jabariyah, dan Muktazilah sebagai bahasan inti para ahli. Jarang sekali mereka memasukkan pembahasan mengenai Aswaja dalam subtema tersendiri sebagaimana firqah lainnya.[163] Mereka biasanya membahas Aswaja sebagai sampingan belaka, terutama ketika membahas Imam Asy'ari dan al-Maturidi.[164] Karena itu, para pemikir yang mencari asal usul Aswaja berbeda-beda.[165] Kapan lahirnya, siapa tokohnya, dan bagaimana Aswaja itu masih dalam perdebatan dan proses pencarian bentuk. Tentu saja, bukan hanya eksistensinya yang masih dalam perdebatan dan pencarian, tetapi juga metode dan wacananya. Bagaimana

[163] Di antara karya-karya yang membahas aliran dan mazhab pemikiran Islam dimana aliran Aswaja hanya diposisikan sebagai sampingan belaka adalah Al-Shahrastani, *al-Milāl wa al-Niḥāl*, terj. Asywadie Syukur (Surabaya: PT Bina Ilmu, Tt); Abdurrahman Badawi, *Madhāhib al-Islāmiyyīn* (Libanon-Beirut:Dār al-Ilmi limalayin, 1996); Muhammad Abu Zahrah, *Tārikh al-Mazāhib al-Islāmiyah* (Kairo: Dār al-Fikr al-Arabi, 2009); Muhammad Imārah, *Tayyārat al-Fikr al-Islāmi*, cet-. ke-3 (Kairo: Dār al-Shurūq, 2008); Ali Syami Nashshar, *Nash'ah al-Fikr al-Falsafi fi al-Islām* (Kairo: Dār al-Salam, 2008).

[164] Nama Aswaja muncul dalam statemen al-Zabidi ketika dia memberi syarah *Iḥyā'u Ulumuddīn* karya al-Ghazali. Menurutnya, jika dikatakan *Ahlussunnah wa al-Jamaah*, maka yang dimaksud adalah Asy'ari. Husein Muhammad, "Memahami Sejarah Ahlussunah wa al-Jamaah yang Toleran dan Anti Ekstrim", dalam Baihaqi (editor) *Kontroversi Aswaja*, hlm. 33-34.

[165] Contoh kecil mengenai perbedaan pandangan dalam menelusuri dan menginterpretasi genealogi Aswaja adalah antara Said Aqiel Siraj dengan Idrus Romli. Lihat Said Aqiel Siraj, *Aswaja dalam Lintas Sejarah* (Yogyakarta: LKPSM, 1998); Muhammad Idrus Romli, *Pengantar Sejarah Ahlussunnah wa al-Jama'ah* (Surabaya: LTN PBNU dan Khalista, 2011).

mungkin metode dan wacananya ditemukan jika keberadaan subjeknya belum jelas.[166]

Deskripsi di atas memperlihatkan bahwa Islam Sunni bertolak pada metode berpikir dikotomis dan perpecahan. Akibatnya, mereka terjebak pada klaim kebenaran di satu sisi, dan tuduhan sesat terhadap pihak lain sebagaimana biasa dilakukan oleh para sarjana muslim eksklusif. Pemahaman Islam seperti ini tidak hanya mengeluarkan Yahudi dan Nasrani dari barisan monoteisme Islam dan Ibrahim sebagaimana disajikan di depan, tetapi juga mengeluarkan aliran Islam non-Sunni, seperti Muktazilah dan Syi'ah dari monoteisme Islam. Mereka diberi label sesat, murtad, kafir dan lain sebagainya. Akibat selanjutnya, selain berkonflik dengan umat Yahudi dan Nasrani, umat Islam sendiri juga berkonflik antar aliran, seperti Sunni, Syi'ah dan Wahhabi. Atau antaraliran yang sama, tetapi berbeda organisasinya, seperti antara NU, MD, HTI, FPI, MTA dan sebagainya.

Dalam dunia yang tidak lagi dibatasi oleh sekat-sekat apapun termasuk agama, aliran, organisasi dan ideologi seperti sekarang ini, dimana manusia bagaikan hidup dalam satu tempat yang disebut *global village*, pemahaman keislaman eksklusif seperti itu sejatinya diubah. Karena aliran sunni sudah begitu menghegemoni kesadaran teologis umat Islam,

---

[166] Metode dan wacana Aswaja baru ditemukan dalam tradisi NU, lantaran NU merumuskan Aswaja dengan memagari subjeknya pada tokoh-tokoh mujtahid tertentu. Lihat Shaikh Hasyim Asy'ari, "Risalah Ahli Sunnah wa al-Jama'ah fi Bayani al-Musammah bi Ahli al-Sunnah wa al-Jama'ah" dalam *Irsyād al-Sāri fi Jami'i Muṣannafāti al-Shaikh Hasyim Asy'ari* (Jombang: Maktabah al-Turas al-Islāmi, tt).

untuk mengubahnya harus dimulai dari kritik terhadap cara berpikirnya yang menggunakan metode berpikir dikotomis dan perpecahan yang hadis oriented itu. Baru setelah itu, ditawarkan pemahaman baru tentang Islam dengan bertolak pada cara berpikir kritis, terbuka dan bertumpu pada al-Qur'an. Bisa dikatakan, analisis ini dimulai dari kritik terhadap nalar Islam sunni yang hadis oriented, menuju pemahaman ulang konsep Islam dengan merujuk langsung pada al-Qur'an.[167]

1. Nalar Hadis Oriented

Dilihat dari kritik hadis, baik dari segi sumber rujukan, sanad, redaksi maupun matannya, hadis tentang perpecahan umat beragama sebagaimana disinggung di atas dinilai bermasalah oleh sebagian kalangan. Dari segi sumber rujukan, hadis ini tidak terdapat di dalam dua hadis sahih, yakni Bukhari dan Muslim. Kendati hadis sahih tidak hanya terdapat di dalam kedua hadis itu, tidak dicantumkannya hadis ini menjadi tanda tanya besar, apakah hadis ini sahih atau tidak, dan mengapa tema sepenting ini ditinggalkan oleh kedua ahli hadis itu,[168] sementara umat Islam Sunni (Aswaja) justru menggunakannya sebagai pijakan berpikir.

[167] Sajian seperti ini sebagai lanjutan yang bersifat kebalikan dari sajian Tharabici yang menemukan fakta bahwa Islam berjalan, dari Islam al-Qur'an ke Islam hadis. Lihat, George Tharabichi, *Min Islām Al-Qur'ān ilā Islām al-Hadīth*: *al-Nash'ah al-Musta'nafah*, cet ke-2 (Libanon-Beirut: Dār al-Sāqī, 2011)

[168] Yusuf al-Qarḍāwi, *Gerakan Islam: Antara Perbedaan yang Diperbolehkan dan Perpecahan yang Dilarang*, terj. Ainurrafiq Saleh Tamhid (Jakarta: Rabbani Press, 1991).

Dari segi sanadnya, terdapat salah satu perawi yang dinilai lemah oleh sementara kalangan,[169] yakni Muhammad bin Amer bin al-Qamah bin Waqqas bin al-Laits. Dia dikenal sebagai orang yang jujur, tetapi lemah hafalannya. Dalam konteks sanad hadis, kejujuran saja tidak cukup dijadikan argumen kesahihan hadis. Ada banyak sarat yang harus dipenuhi perawi hadis, di antaranya adalah harus kuat hafalannya. Begitu juga, redaksi hadisnya tidak sama. Ada tambahan lain yang kemudian menjadi pemicu perpecahan di kalangan umat Islam yang berbunyi: dari Abdullah bin Amr, Rasulullah berkata, "Umatku akan pecah menjadi 73 golongan, semuanya akan masuk neraka kecuali satu golongan yang selamat". Para sahabat bertanya, "Siapa satu golongan itu ya rasulullah"? Nabi menjawab, "Golongan yang mengikuti ajaranku dan sahabatku". Siapa mereka itu? Al-Shahrastani menambahkan bahwa yang satu itu adalah "Ahlusunnah wa al-Jama'ah".[170] Tetapi, ada hadis lagi yang redaksinya mengatakan, "Umatku akan pecah menjadi tujuh puluh sekian golongan, semuanya masuk surga kecuali satu, yakni zindiq".[171]

Dari segi matan,[172] hadis tentang perpecahan umat beragama menjadi agama Yahudi , Nasrani dan Islam; dan di sisi lain

---

[169] *Ibid.*, hlm. 50-56.

[170] Al-Shahrastani, *al-Milāl wa al-Niḥāl* (Kairo: tp, 1961), hlm. 13.

[171] Jalaluddin Rahmat, *Islam Aktual: Refleksi Sosial Seorang Cendikiawan Muslim*, cet. ke-15 (Bandung: Mizan, 2004), hlm. 28; M. Quraish Shihab, *Sunnah-Syi'ah Bergandingan Tangan, Mungkinkah?: Kajian atas Konsep Ajaran dan Pemikiran*, cet. ke-3 (Tangerang: PSQ dan Lentera, 2007), hlm. 46.

[172] Belum ada bentuk dan metodologi yang baku tentang uji otentisitas matan hadis. Verifikasi matan hadis biasanya mengacu kepada barometer yang diajukan oleh beberapa ahli hadis, setidaknya menyangkut tiga hal: *pertama*,

perpecahan umat Islam lebih banyak jumlahnya bertentangan dengan al-Qur'an yang mengatakan bahwa ketiga agama samawi itu bersumber dari sumber yang sama, yakni Allah. Jadi, agama tauhid yang Allah turunkan kepada para nabi-Nya adalah agama yang satu, dan Allah adalah Tuhan kita semua (al-Mukminun: 52). Dan dari ketiganya, justru Yahudi dan Nasrani yang bakal mengalami perpecahan. Allah menimbulkan permusuhan dan kebencian di kalangan Yahudi (al-Māidah: 64) dan di kalangan orang-orang Nasrani (al-Māidah: 14). Di sisi lai, Allah menjadikan umat Islam sebagai umat terbaik (*khayru ummat*) dan memerintah umat Islam untuk bersatu (Ali Imrān: 103), dan dilarang berpecah belah yang hanya membanggakan golongannya sendiri (al-Rum: 32). Lalu, mengapa hadis itu justru memberikan porsi perpecahan penganut agama Islam yang lebih banyak daripada penganut agama Yahudi dan Nasrani?

---

apakah ia sejalan dengan prinsip-prinsip al-Qur'an ataukah bertentangan. Isi hadis harus sejalan dengan isi al-Qur'an, lantaran ia sebagai sumber semi primer: penjelas dan perinci pesan-pesan global dari al-Qur'an. *Kedua*, apakah ia sesuai dengan prinsip-prinsip hadis-hadis yang lain ataukah bertentangan. Itu tidak lain, karena pesan-pesan hadis digunakan sebagai sumber, lalu bagaimana mungkin ia bisa dijadikan sumber ajaran jika satu sama lain saling bertentangan. *Ketiga,* jika ternyata terdapat hadis-hadis yang terkesan bertentangan, maka perlu diverifikasi. Lihat juga al-Khatib al-Bagdadi, Ibn al-Jauzi, dan Salah al-Din al-Adlabi. Rincian barometer yang mereka kemukakan dapadt dibaca: al-Khatib al-Bagdadi, *Kitab al-Kifāyah fi 'Ilm al-Rīwayah,* diteliti kembali oleh 'Abd al-Halim dan 'Abd al-Rahman Hasan Mahmud (Mesir: Matba'ah al-Sa'adah, 1972), hlm. 206-207; Salah al-Din bin Ahmad al-Adlabi, *Manhaj Naqd al-Matn* (Beirut: Dār al-Afaq al-Jadidah, 1403H/1983), hlm. 236-237; Abu Farj 'Abd al-Rahman bin Ali Ibn al-Jauzi, *Kitab al-Mauḍū'at,* juz I, (Beirut: Dār al-Fikr, 1403H/ 1983M), hlm. 106; Syuhudi Ismail, *Metodologi Penelitian Hadis*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), hlm. 126-129.

2. Struktur Nalar Islam Sunni

Struktur nalar Islam Sunni (Aswaja) juga bertolak pada hadis nabi yang melahirkan rumusan trilogi Islam.[173] Berbeda statusnya dengan hadis tentang perpecahan di atas, hadis tentang trilogi Islam ini terdapat di dalam dua kitab hadis sahih, yakni Bukhari dan Muslim. Hadis yang populer adalah tentang kisah dialog antara Nabi Muhammad dan para sahabatnya dengan sosok manusia berjubah putih:

> "...Suatu ketika, Nabi Muhammad duduk bersama para sahabatnya. Tiba-tiba datang seorang berbaju putih dan bertanya, "wahai Muhammad, kabarkan kepadaku tentang Islam? Muhammad menjawab, "Islam adalah hendaknya engkau bersaksi bahwa tidak ada Tuhan selain Allah dan bahwa Muhammad adalah utusan Allah, mendirikan shalat, mengeluarkan zakat, berpuasa Ramadan, dan melaksanakan ibadah haji, jika engkau mampu menjalaninya". Orang itu menjawab, "engkau benar". Kami heran, dia bertanya lalu membenarkannya. Lalu dia bertanya lagi, "kabarkan kepadaku tentang iman? Nabi menjawab, "hendaknya engkau percaya kepada Allah, Malaikat-Nya, kitab-kitab-Nya, para Nabi dan rasul-Nya, hari akhir, serta percaya kepada qada dan qadar, baik dan buruk-nya. Dia menjawab, "engkau benar". Lalu dia bertanya lagi, "kabarkan kepadaku tentang ihsan? Nabi menjawab, "hendaknya engkau menyembah Allah seolah-olah engkau melihat-Nya, maka jika engkau tidak melihatnya, yakinlah bahwa Dia melihat engkau...

[173] Imam Muslim, *Ṣahih Muslim bi Sharḥi al-Nawawi*, hlm. 181-182.

Nabi berkata kepada para sahabatnya, "ini adalah Jibril yang datang mengajari agama pada kalian semua".[174]

Hadis tentang masalah ini sebenarnya sangat banyak dan berbeda-beda. Akan tetapi, ulama' Aswaja menyeleksi hadis-hadis tentang Islam, iman dan ihsan.[175] Ada beberapa hadis yang menyebut unsur-unsur rukun berbeda di dalamnya, ada pula hadis yang menyebut jumlah unsur rukun lebih banyak dari yang kita yakini selama ini.[176] Mengutip pendapat Muhammad al-Ghazali, Quraish Shihab menyebut salah satu hadis yang tidak menyebut adanya rukun haji di dalamnya. Rukun haji disebut dalam riwayat lain namun dengan perawi yang lengah dan lupa.[177]

Hadis tentang trilogi Islam ini juga melahirkan kontroversi lantaran istilah Islam dan iman acapkali digunakan secara tumpang tindih oleh para sarjana muslim sunni. Di satu sisi, mereka membedakan Islam dengan iman sebagaimana terungkap dalam hadis trilogi Islam di atas, di sisi lain, mereka menyebut secara tumpang tindih antara istilah Islam dan iman. Ketika menyebut Islam, mereka mengacu pada agama yang dibawa oleh Nabi Muhammad, dan memaknai ungkapan

[174] Imam Muslim, *Ṣahih Muslim bi Sharḥi al-Nawawi,* hlm. 181-182; Al-Shahrastani, *al-Milal wa al-Niḥal*, hlm. 40.

[175] Muhammad Shahrūr, *al-Islām wa al-Iman: Manzūmatul Qiyām (*Damaskus: al-Ahāli li al-Ṭiba'ah wa al-Nashr wa al-Tauzi', 1996), hlm. 48-51.

[176] Imam Muslim, *Ṣahih Muslim,,* hlm. 181-183.

[177] M. Quraish Shihab, *Sunnah-Syi'ah Bergandingan Tangan* (catatan kaki) ke 79, 87.

al-Qur'an yang berbunyi "*inna alladhīna āmanū*" (al-Baqarah: 62) dengan orang-orang Islam sebagai umat Nabi Muhammad, dan menyebut umat Muhammad sebagai umat Islam. Tetapi, terkadang mereka juga menyebut istri-istri nabi Muhammad sebagai *ummahātul mukminīn*, para sahabat Nabi Muhammad disebut *Amīrul Mukmīnn* dan sebagainya.

Begitu juga, muncul pembagian lain atas Islam yang berbeda dengan trilogi Sunni.[178] Muktazilah memahami esensi Islam dengan cara membaginya menjadi lima unsur, yakni[179] *tauḥīd, al-'adl, al-wa'du wa al-wa'īd, al-manzilah baina al-manzilatain,* dan *al-amru bi al-ma'rūf wa al-nahyu 'an al-mungkar*. Para *urafā'* dan sufi membaginya menjadi tiga unsur, yakni shari'at, thariqah, dan haqiqah. Mahmud Salṭūt membaginya menjadi dua unsur, yakni akidah dan shari'at. Yang pertama sebagai dasar, yang kedua sebagai cabang. Ajaran yang kedua harus dalam sinaran yang pertama. Akidah sebagai ajaran dasar yang bersifat teoritis, shari'at sebagai ajaran sekunder (cabang) yang bersifat praksis. Keduanya sama-sama mempunyai ajaran pokok dan cabang. Yang masuk ke dalam ajaran pokok akidah adalah tauhid, sedang ajaran cabangnya adalah pembahasan yang berkaitan dengan sifat-sifat dari ajaran-ajaran pokoknya, seperti sifat Tuhan. Di antara ajaran pokok shari'at adalah

---

[178] Beberapa contoh tentang pembagian esensi Islam dapat dilihat tulisan saya yang lain. Aksin Wijaya, *Satu Islam, Ragam Epistemologi: Dari Epistemologi Teosentrisme ke Antroposentrisme* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), hlm. 338-358

[179] Qāḍī Abdul Jabbār, *Sharḥu Ushūl Al-Khamsah* (Kairo: Maktabah al-Wahbah, tt.)

rukun Islam, hubungan sesama manusia, sesama muslim, dengan alam. Dan ajaran cabangnya berkaitan dengaan sifat-sifat dari ajaran pokoknya. [180]

Mahmud Muhammad Ṭaha membaginya menjadi akidah dan hakikat (ilmu).[181] Kedua dimensi Islam itu terdiri dari tiga unsur lagi. Akidah terdiri dari tiga unsur: Islam, iman dan Ihsan; sedang Islam hakikat terdiri dari tiga unsur juga: *'ilmu al-yaqīn, ayn al-yaqīn,* dan *ḥāqqul al-yaqīn*.[182] Di atas itu semua ada Islam paripurna. Dengan demikian, ada tujuh level Islam menurut Ṭaha, dan dua istilah Islam: Islam sebagai permulaan dan Islam sebagai yang terkahir. Islam yang permulaan berada di bawah tingkatan iman (akidah), sedang Islam pada tahap akhir merupakan puncak dari Islam paripurna.

B. Argumen Islam Al-Qur'an

Mengapa para sarjana muslim sunni mendahulukan hadis dalam memahami Islam daripada al-Qur'an sendiri? Bukankah metode nalar Imam Shafi'i dan para mujtahid yang dijadikan rujukan mazhab mayoritas umat Islam sunni mendahulukan al-Qur'an daripada hadis? Tentu saja, pertanyaan-pertanyaan

---

[180] Maḥmud Shaltūt, *al-Islām 'Aqīdah wa Sharī'ah* (Beirut: Dārul Fikr, 1996)

[181] Maḥmūd Muḥammad Ṭahā, "al-Risālah al-Thāniyah min al-Islām", dalam (*Nahwa Mashrū' Mustaqbalay li al-Islām: Thalāthah min al-A'māl al-Asāsiyyah li al-Mufakkiri al-Shāhid*), cet. ke-2 (Libanon-Beirut: Markaz Thaqāfī al-'Arabī/Kuwait: Dār al-Qirṭās, 2007), hlm. 83-84

[182] Pengertian ketiga terma ilmu ini, lihat Maḥmūd Muḥammad Ṭahā, *Risālah al-Ṣalah*, dalam (*Nahwa Mashrū' Mustaqbalay li al-Islām,* hlm. 259-260.

ini tidak dimaksudkan untuk menolak hadis sebagai sumber pemikiran dalam Islam sebagaimana disuarakan kelompok "ingkar hadis" semacam Nazwar Samsu, Kassim Ahmad[183] dan beberapa orientalis semacam Ignaz Ghalziher[184] dan Joseph Schacht.[185] Saya sama sekali tidak meragukan posisi hadis sebagai salah satu sumber ajaran Islam. Pertanyaan ini lebih bertujuan untuk mengukur dan mengembalikan metode berpikir para sarjana muslim sunni kepada rujukan metodologisnya, terutama metode yang dirumuskan oleh Imam Shafi'i yang membagi sumber hukum (pemikiran) Islam menjadi al-Qur'an, hadis, ijma' dan qiyas.

Jika dilihat secara metodologis, selain bersifat hirarkis,[186] keempat sumber hukum ini berpulang pada dua kategori: *pertama,* al-Qur'an dan Hadis sebagai "sumber ajaran"; *kedua,* ijma' dan qiyas sebagai "alat" menggali hukum (ajaran) dari sumbernya. Sumber ajaran pun terbagi lagi menjadi dua kategori: al-Qur'an sebagai sumber "primer", dan Hadis sebagai sumber "semi primer". Hadis ditempatkan sebagai sumber "semi primer" karena hadis berposisi sebagai "penjelas" dan "perinci" dari al-Qur'an, dan ia baru boleh digunakan ketika al-

---

[183] Kassim Ahmad, *Hadis Ditelajangi: Sebuah Re-evaluasi Mendasar Hadis,* terj. Asyrof Syarifuddin (Trotoar, 2006)

[184] Ignaz Ghalziher, *al-Aqīdah wa al-Shari'ah fi al-Islām: Tarikh Taṭawwur al-Aqdi wa al-Tashri'I fi al-Diyānah al-Islāmiyah,* terj. Muhammad Yusuf Musa (Libanon-Beirut: Manshūrat al-Jumal, 2009)

[185] Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence: Tentang Asal Usul Hukum Islam dan Masalah Otentisitas Sunah,* terj. Joko Supomo (Yogyakarta: Insan Madani, 2010).

[186] Dalam arti, penggunaannya bersifat hirarkis yakni dimulai dari al-Qur'an, Hadis, Ijma' dan Qiyas.

Qur'an tidak menjelaskannya secara eksplisit mengenai suatu persoalan. Penggunaan hadis harus dalam sinaran al-Qur'an, tidak boleh lebih dahulu dan juga tidak boleh bertentangan. Ketika ada persoalan, terlebih dulu dicari pada al-Qur'an. Ketika al-Qur'an tidak menjelaskan secara eksplisit, baru mencarinya dari hadis. Hadis pun perlu diverfikasi, baik dari segi sanad maupun matannya.

Atas dasar itu, saya coba mengembalikan argumen berislamnya aliran Sunni khususnya kepada akar metodologis alirannya, yakni menjadikan al-Qur'an sebagai sumber pertama disusul hadis, ijma' dan qiyas yang selama ini justru diabaikan oleh para sarjana muslim Sunni sendiri. Sebagaimana tiga tipe sarjana muslim di atas, saya memulai dari tawaran tentang metode berpikir, karena metode berpikir mempunyai pengaruh besar terhadap tipe penafsiran al-Qur'an. Setelah itu, akan dianalisis esensi Islam, dan sikap al-Qur'an terhadap penganut Yahudi dan Nasrani.

1. Menyingkap Pesan Al-Qur'an

Ketika membahas sesuatu,[187] saya mengambil posisi meragukan lebih dulu daripada meyakini dulu. Karena, keraguanlah, menurut al-Ghazali, yang dapat menyampaikan pada kebenaran. "Seseorang yang tidak meragukan, dia berarti tidak

[187] Sajian lebih mendalam tentang metode berfikir yang saya tawarkan dapat dilihat pada tulisan saya yang lain. Aksin Wijaya, *Dari Membela Tuhan ke Membela Manusia,* hlm. 143-152

bernalar. Seseorang yang tidak bernalar, dia sama sekali tidak akan dapat melihat. Seseorang yang tidak dapat melihat, dia akan tetap dalam kebutaan dan kesesatan".[188] Tentu saja, keraguan yang dimaksud dalam hal ini tidak sekedar bertujuan untuk keraguan itu sendiri, melainkan keraguan yang bertujuan untuk menemukan kebenaran yang meyakinkan. Keraguan yang saya maksud dalam hal ini adalah keraguan metodologis.[189] Karena itu, ketika membaca, berpikir dan menulis suatu tema tertentu, terlebih dulu saya akan memberi tanda petik '...' dan menunda penilaian terhadapnya. Kendati misalnya kita mempunyai pra asumsi, atau menggunakan pendapat orang lain, hal itu ditangguhkan dulu, baru bisa digunakan setelah melakukan penelitian serius terhadapnya. Saya harus menganalisis dulu baru menilainya. Inilah yang saya lakukan ketiga menyajikan argumen tiga kontestan pemikiran Islam di atas.

Dalam berpikir, saya menggunakan metode berpikir demonstratif-pluralis sebagaimana digunakan para sarjana muslim pluralis. Dalam berpikir, menulis atau menganalisis sesuatu, kita menggunakan teori. Teori yang digunakan tentu saja yang sesuai dengan masalah dan tujuan tulisan, lantaran keduanya menjadi penentu pemilihan teori. Masalah dan tujuan yang berbeda menggunakan teori yang berbeda. Karena itu, diperlukan ketepatan dalam memilih teori, ketepatan

---

[188] Al-Ghazali, *Mizān 'Amal*, Pentahqiq: Sulaiman Dun-ya, cet. ke-2 (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 2003), hlm. 409

[189] Aksin Wijaya, *Satu Islam, Ragam Epistemologi*, hlm. 18-31

merumuskan teori dan ketepatan dalam menerapkan teori. Apa yang tepat dalam menafsiri al-Qur'an?

Dalam konteks ini, saya menolak adanya teori penasakhan dan sinonimitas di dalam al-Qur'an, sebab al-Qur'an tidak mengenal kontradiksi logis antara ayat. Yang kontradiksi bukanlah antara ayat al-Qur'an, melainkan antara penafsir-nya.[190] Ayat al-Qur'an hadir untuk menjawab pelbagai persoalan yang berbeda-beda. Karena itu, ia menggunakan satu lafaẓ untuk pesan tertentu, sehingga ia harus dipahami sesuai konteks lafaẓ dan konteks kelahirannya, baik konteks makro, yakni realitas makkah dan madinah, maupun konteks mikro, yakni asbab nuzul. Karena itu, sesekali saya menggunakan kaidah yang berbunyi "*al-'ibratu bi khuṣūṣ al-sabab, la bi 'umūm al-lafẓi*", bahwa suatu teks ayat dipahami sesuai konteks yang menyebabkan kelahirannya, dan sesekali menggunakan kaidah yang berbunyi "*al-'ibratu bi 'umūm al-lafẓi la bi khuṣuṣ al-sabab*", bahwa suatu teks ayat dipahami sesuai konteks teksnya.

Saya juga menggunakan prinsip pembacaan manusiawi yang diperkenalkan oleh Shabistari dengan karyanya, *qirā'ah bashariyyah li al-dīn*. Shabistari memulai argumentasinya dari prinsip bahwa memahami agama bisa melalui dua jalur: dari Tuhan menuju manusia; dan dari manusia menuju Tuhan. Yang pertama bermakna, Allah menghendaki manusia agar beragama, sembari menjelaskan rambu-rambu ajaran agama,

[190] Jaser Audah, *Naqd Naḍariyati al-Naskhi: Bahthun fī Fiqhi Maqāṣid al-Sharī'ah* (Libanon-Beirut: al-Shabkah al-'Arabiyah li Al-Abhāth wa al-Nashr, 2013), hlm. 29-32.

hukum-hukumnya dan tujuannya dalam beragama. Yang kedua bermakna, manusia sendiri yang mengharuskan dirinya untuk beragama dengan tujuan untuk membangun jati dirinya menjadi manusia yang lebih baik dan bergerak menuju Allah. Gerak dan langkahnya menuju Allah itu menjadi tujuan asasi dari agama,[191] karena agama berhubungan dengan kepentingan manusia bukan dengan kepentingan Allah. Manusialah yang membutuhkan agama, bukan Allah. Beragama adalah hak asasi manusia, dan Allah memberi haknya itu kepada manusia dengan menurunkan agama-agama kepada nabi yang berbeda-beda.

Karena itu, agama tidak mungkin bertentangan dengan hak asasi manusia yang menurut Imam al-Shatibi terwakili oleh lima unsur (*uṣūl khamsah)*, yakni hak beragama, kebebasan berpikir, hak hidup, hak mendapat keturunan dan mendapatkan harta[192] yang kemudian dikenal dengan istilah *maqāṣid sharī'ah*. Abdul Karim Soroush bahkan menyebut *maqāṣid sharī'ah* sebagai bagian esensial dari agama, unsur ajaran yang harus ada dan tidak boleh berubah. Ketiadaan dan

---

[191] Shekh Muḥammad Mujtahid al-Shabistari, *Qirā'ah Bashariyyah li al-Dīn*, terj. ke bahasa Arab: Aḥmad al-Qobbanji (Libanon-Beirut: al-Intishār al-'Arabī, 2009), hlm. 11-12.

[192] Imam al-Shātibī, *Al-Muwāfaqāt*, jilid II, pentahkik, Ibrahim Romaḍon (Libanon-Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1997); pembahasan terperinci dapat dilihat, 'Abdul Madjid al-Najjar, *Maqāṣid al-Sharī'ah bi'Ab'ad al-Jadīdah*, cet. ke-2 (Beirut: Dār al-Ghar al-Islāmī, 2008); Jaser Audah, *Maqāṣid al-Sharī'ah: Dalīl li al-Mubtadi'* (London: al-Ma'had al-Alamī li al-Fikr al-Islāmī, 2011); dan Muḥammad Shahrūr, *Tajfīf Manābi' al-Irhāb* (Libanon-Beirut: Mu'assasah al-Dirāsāt al-Fikriyah al-Muāṣirah, 2008), hlm. 276-301; Imam Qarafi menambahkan satu unsur lagi, yakni kehormatan. Yusuf Qarḍawi, *Membumikan Syari'at Islam,* terj. Muhammad Zakki dan Yasir Tajid (Bandung: Mizan, 1997).

perubahan unsur-unsur *maqāṣid sharī'ah* membuat Islam tidak bisa menjadi agama.[193] Karena itu, seluruh persoalan yang dihadapi manusia sejatinya mendapat pembelaan dari Tuhan yang direpresentasikan oleh Islam. Penggalian pesan manusiawi di dalam al-Qur'an akan tercapai dengan menggunakan pembacaan manusia (*qirā'ah bashariyyah*) terhadap agama.[194]

Metode berpikir dan teori pembacaan seperti ini menawarkan model pemahaman Islam yang bersifat mendasar, terbuka, plural dan humanis karena al-Qur'an sendiri kaya akan pesan ilahi yang diperuntukkan bagi manusia, yang tidak mungkin ditemukan habis oleh manusia secara individual ataupun secara kolektif hanya dalam satu generasi. Metode ini di satu sisi menawarkan klaim kebenaran sembari menghargai dan menoleransi kebenaran yang diyakini pihak lain,[195] dan karena itu, tidak akan terjebak pada relativisme dan singkritisme agama di satu sisi, dan pada eksklusifisme agama di sisi lain.

Di sisi lain, kita harus merujuk pada sumbernya yang asli untuk memahami Islam. Al-Qur'an sebagai sumber asasi Islam menceritakan betapa Allah mengutus banyak nabi kepada umat manusia. Di antara mereka, ada yang diceritakan yang

---

[193] Lihat, catatan kaki (1) dalam 'Abdul Karīm Soroush, *Basṭ al-Tajribah al-Nabawiyyah*, hlm.119

[194] Tentang pembacaan manusiawi (*qira'ah bashariah*), lihat tulisan saya yang lain. Aksin Wijaya, *Menalar Islam: Menyingkap Argumen Abdul Karim Soros dalam Memahami Islam* (Yogyakarta: Magnum, 2017), hlm. 113-120.

[195] Meminjam prinsip berfikir imam Syafi'i, "pendapat saya benar tetapi ada kemungkinan salah. Pendapat orang lain salah, tetapi ada kemungkinan benar".

berjumlah sebanyak 25 nabi dan Rasul, dan ada yang tidak diceritakan baik nama maupun jumlahnya. Begitu juga, Allah menurunkan wahyu kepada mereka, kendati yang dilansir al-Qur'an hanya beberapa nabi saja. Wahyu ilahi kepada para nabi itu menjadi sumber asasi ajaran ilahi buat mereka. Karena itu, sajian berikut dimulai dari pandangan al-Qur'an tentang wahyu ilahi terutama terkait dengan asal usul dan proses pewahyuannya kepada para nabi. Pemahaman terhadap masalah ini membantu memahami esensi Islam menurut al-Qur'an dan sikap al-Qur'an terhadap Yahudi dan Nasrani.

2. Satu Sumber, Variasi Pewahyuan

Di dalam al-Qur'an terdapat sekitar 70 *lafaẓ* wahyu dan derivasinya. Ada *lafaẓ* wahyu yang tidak terkait dengan wahyu yang datang dari Allah, dan ada *lafaẓ* wahyu yang terkait dengan wahyu yang datang dari Allah. Di antara yang tidak terkait dengan wahyu dari Allah adalah wahyu yang bermakna *ishārah* (Maryam: 11), dan wahyu yang bermakna was-was yang datang dari Setan (al-An'am: 112 dan 121). Sedang konsep wahyu yang datang dari Allah dan diperuntukkan bagi makhluk-Nya adalah *ilhām gharisi* yang diberikan pada binatang, seperti semut (al-Nahl: 68), wahyu yang bermakna *ilhām* yang diberikan kepada selain nabi dan malaikat, seperti kepada ibu Nabi Musa (al-Qashash:7), dan kaum Hawariyyin (al-Māidah: 111). Yang paling penting dari itu semua adalah wahyu yang diberikan kepada para nabi (al-An'am: 19; Yūnus: 15).

Al-Qur'an menegaskan bahwa Allah menyampaikan wahyu-Nya kepada para nabi sampai Nabi Muhammad, *"Sesungguhnya Kami telah memberikan wahyu kepadamu sebagaimana Kami telah memberikan wahyu kepada Nuh dan nabi-nabi yang kemudiannya, dan Kami telah memberikan wahyu (pula) kepada Ibrahim, Isma'il, Ishak, Ya'qub dan anak cucunya, 'Isa, Ayyub, Yunus, Harun dan Sulaiman. Dan Kami berikan Zabur kepada Daud."* (al-Nisā':163). Itu berarti, wahyu yang dimiliki para nabi berasal dari sumber yang sama. Hanya saja, proses pewahyuan dari Tuhan kepada para nabi-Nya mengambil cara yang berbeda-beda. *Pertama,* melalui wahyu; *kedua,* wahyu yang hadir "dari belakang hijab"; *ketiga,* melalui seorang utusan[196] (Al-Shūra: 51). Perbedaan itu dapat dilihat pada beberapa kasus pewahyuan beberapa nabi yang disinggung al-Qur'an.[197]

Pertama, wahyu yang diturunkan kepada Nabi Nuh misalnya lebih dekat ke dalam pengertian ilham, dan kategori ini merupakan bentuk paling sederhana dibanding nabi-nabi lainnya. Kesederhanaan bentuk ini bisa dilihat dari

[196] Abdul A'li Salim Mukarram, *al-Fikr al-Islāmi, Bainal Aqli wa al-Wahyi*, hlm. 18; Namun, Ibnu Rusyd menambahkan, di antara kalam Allah terkadang ada yang disampaikan pada para filsuf, sebagai pewaris para Nabi, dan ia disampaikan melalui "argumen-argumen rasional" (*bi wāsiṭaṭi al-barāhīn*). Ibnu Rusyd, *Al-Kashf an Manāhij al-Adillah fī Aqāid al-Millah, aw (Naqd Ilmi Al-Kalam Ḍiddan 'alā al-Tarsīm al-Idiulujiyyah li al-'Āqidah wa Ḍifā'an 'an al-'Ilmi wa Khurriyyah al-Ikhtiya' fi al-Fikri wa al-Fi'li),* pengantar: Muḥammad Ābed al-Jābirī (Libanon: Beirut, Markaz Dirāsah al-Waḥdah al-'Arabiyyah, 1997), hlm. 70-74; lihat juga, Ibnu Khaldun, *Muqaddimah*, pentahkik: Ḥamid Aḥmad Ṭāhir (Kairo: Dār al-Fajr li al-Turāth, 2004),, hlm. 107-121; Ahmad al-Qobanji, *Allah wa al-Insān: Ishkāliyāt al-'Alāqah Wa Azmatul Wijdān* (Baghdad-Beirut: Manshūrat al-Jumal, 2009), hlm. 33-36.

[197] Wajih Qonshuh, *al-Naṣ al-Dīni fi al-Islām, min al-Tafsīr al-Talaqqiy* (Libanon-Beirut: Dār al-Farabi, 2011), hlm. 23-37.

beberapa ayat al-Qur'an yang menggunakan *ḍamir ghaib* dalam pewahyuan kepada Nabi Nuh (Hūd: 36, 46 dan 48). Di dalam ayat-ayat itu, subyek yang mewahyukan menggunakan *ḍamir ghaib* yang tersimpan di dalam lafaẓ "*ūḥīya, qāla, dan qīla*", sehingga siapa yang mewahyukannya dan dimana posisinya tidak jelas. Ini menunjukkan adanya jurang pemisah antara yang mewahyukan dengan yang menerima wahyu.[198] Bisa dikatakan, pewahyuan kategori ini masih melalui belakang hijab.

Kedua, wahyu yang disampaikan kepada Nabi Ibrahim menggunakan ungkapan yang berbentuk panggilan (*munādah*) sebagaimana disinggung al-Qur'an (al-Shaffat:104-105). Di dalam ayat ini mulai terjadi pergeseran dari *ḍamir ghaib* dalam kasus Nabi Nuh berubah ke *ḍamir mutakallim* yang hadir misalnya dalam bentuk, *Dan Kami panggillah dia.* Kendati masih berada dalam posisi yang jauh dari Nabi Ibrahim, setidaknya subyek yang memanggil itu lebih jelas daripada subyek yang berhubungan dengan Nabi Nuh dan mulai menyebut diri-Nya dengan istilah "Kami". Karena Dia masih berada di tempat yang jauh sehingga Ibrahim tidak dapat melihat-Nya, itu berarti antara subyek yang mewahyukan dengan yang menerima wahyu juga masih terhijab.[199]

Ketiga, wahyu yang diturunkan kepada Nabi Musa mulai menunjukkan kedekatan posisi subyek yang mewahyukan dengan Musa kendati juga masih menggunakan istilah panggilan (*wa nādaināhu*) sebagaimana disinggung dalam

[198] *Ibid.,* hlm. 29.
[199] *Ibid.,* hlm. 29.

ayat berikut (Maryam: 52 dan al-Naml: 8). Di dalam ayat ini, subyek yang mewahyukan yang sudah mulai menyebut dirinya dengan istilah "Kami" mulai hadir di tempat tertentu yang dekat dengan Musa, akan tetapi Dia masih belum terlihat oleh Musa, sehingga Musa meminta kesempatan untuk melihat-Nya langsung dengan menggunakan mata. Sumber wahyu pun mempersilahkan Musa untuk melihat-Nya di tempat yang suci (al-A'rāf: 143). Diapun mulai memperkenalkan diri-Nya kepada Musa, "sesungguhnya Aku adalah Allah". Jadi, dalam pewahyuan kepada Musa, status pemberi wahyu mulai jelas, yakni Allah, dan posisinya mulai dekat dengan Musa. Dalam konteks pewahyuan kepada Musa inilah, mulai terjadi pembicaraan langsung antara Allah sebagai pemberi wahyu dengan Musa sebagai penerima wahyu, sehingga Musa disebut sebagai "Kalīm Allah" (al-Nisā':164).[200]

Keempat, status subyek yang mewahyukan pada Isa al-Masih mulai lebih jelas dari sebelumnya, yakni dari memanggil yang tentu saja masih berada dalam jarak yang jauh antara yang memanggil dengan yang dipanggil ke bentuk dialog

[200] *Ibid.,* hlm. 29-30; Permintaan Musa ini berbeda dengan permintaan Ibrahim, *"Dan (ingatlah) ketika Ibrahim berkata: "Ya Tuhanku, perlihatkanlah kepadaku bagaimana Engkau menghidupkan orang-orang mati." Allah berfirman: "Belum yakinkah kamu ?" Ibrahim menjawab: "Aku telah meyakinkannya, akan tetapi agar hatiku tetap mantap (dengan imanku) Allah berfirman: "(Kalau demikian) ambillah empat ekor burung, lalu cincanglah semuanya olehmu. (Allah berfirman): "Lalu letakkan diatas tiap-tiap satu bukit satu bagian dari bagian-bagian itu, kemudian panggillah mereka, niscaya mereka datang kepadamu dengan segera." Dan ketahuilah bahwa Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana"* (al-Baqarah:260). Jika musa meminta untuk bisa melihat dzat Allah dengan mata kepala, permintaan Ibrahim untuk melihat kekuasaan Allah bukan dzat Allah.

langsung tanpa hijab dan perantara. Allah hadir langsung dan berada dalam posisi yang dekat dengan Isa sebagai mukhathab sebagaimana dinyatakan al-Qur'an (Ali Imrān: 55). Bahkan, lebih khusus lagi, Allah memperkuat Isa dengan Ruh Qudus, sehingga diandaikan keduanya menjadi satu (al-Baqarah: 87).[201]

Kelima, status subyek yang mewahyukan kepada Nabi Muhammad mulai lebih jelas lagi, dan Dia menyampaikan wahyu-Nya kepada nabi terakhir ini terkadang secara langsung tanpa melalui perantara dan terkadang melalui perantara.[202] Pewahyuan yang bersifat langsung misalnya dinyatakan al-Qur'an (al-Najm: 8-10). Di dalam ayat itu, menurut Ṭabaṭaba'i terdapat lafaẓ tertentu yang *ḍamir*-nya merujuk pada nabi seperti "*danā, tadullu* dan *kāna*", sedang *ḍamir* dari lafaẓ "*ūhiya dan 'abduhu*" merujuk kepada Allah. Ayat ini menyimbolkan betapa dekat antara Nabi Muhammad dengan Allah, sehingga bisa dinyatakan bahwa pewahyuan ini bersifat langsung tanpa perantara,[203] bahkan dia berada dalam melihat Allah secara langsung. Nabi Muhammad melihat Allah dua kali, sesekali menggunakan matanya dan sesekali menggunakan hatinya[204]

---

[201] *Ibid.,* hlm. 31

[202] Memang masih terjadi perbedaan pendapat tentang proses pewahyuan kepada nabi Muhammad, apakah menggunakan perantara ataukah tidak. Masalah ini sudah saya bahas dalam tulisan saya yang lain. Lihat, Aksin Wijaya, *Menggugat Otentisitas Wahyu Tuhan*: *Kritik Atas Nalar Tafsir Gender* (Yogyakarta: Magnum Pustaka, 2012); dan Aksin Wijaya, *Arah Baru Studi Ulum al-Qur'an: Memburu Pesan Tuhan di Balik Fenomena Budaya* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2019)

[203] Wajih Qonshuh, *al-Naṣ al-Dīni fi al-Islām*, hlm. 32-37

[204] *Ibid.,* hlm. 32-37

terutama pada saat melakukan perjalanan Isra' Mi'raj (al-Najm: 12-18).[205]

Sajian dia atas menunjukkan, wahyu yang bersumber dari Allah, dan diberikan kepada para nabi-Nya itu disampaikan dengan cara yang berbeda-beda. Akan tetapi, perbedaan proses pewahyuan tidak menghapus kesamaan sumbernya, yakni dari Allah. Karena wahyu ilahi itu sama dari sisi sumbernya, dan ia menjadi sumber asasi agama-agama samawi, itu berarti esensi agama-agama samawi adalah sama, yakni Islam yang berintikan tauhid (al-Shūra: 13), sehingga al-Qur'an menyebut para nabi samawi itu sebagai muslim,[206] tetapi berbeda dari segi shari'at atau hukum-hukum amaliahnya.[207] Islam dalam pengertian apa? Mengapa sebagian sarjana muslim masih menyebut penganut Yahudi dan Nasrani sebagai kafir? Atau, mengapa para sarjana muslim tidak berani menyebut penganut kedua agama samawi itu sebagai muslim? Dan, shari'at dalam pengertian apa?

[205] *Ibid.,* hlm. 32-37; lihat juga Yosep Van Ess, *Bidayat al-Fikr al-Islāmi: al-Ansaq wa al-Ab'ad,* terj. ke bahasa Arab, Abdul Majid al-Ṣaghir (Maroko: Dār al-Baiḍa', 2000), hlm. 45-52

[206] Sekedar contoh, ayat-ayat berikut terkait dengan keberislaman para nabi Allah. Nabi Ibrahim (Al-Imrān: 67), Nabi Ya'qub (Al-Baqarah: 132), Nabi Yusuf (Yūsuf: 101), Nabi Nuh (Yūnus: 72), dan Nabi Lut (Al-Dzariyat: 35-36). Sajian lengkapnya, lihat Muhammad Shahrūr, *al-Islām wa al-Imān: Manẓūmatul Qiyām* (Damaskus: al-Ahāli lī al-Ṭibā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī',1996), hlm. 31-33.

[207] Musthafa Abdur al-Rāziq, *al-Dīn wa al-Wahyu wa al-Islām* (Kairo:Majma' al-Bukhūth al-Islāmiyah, 1947), hlm. 104

3. Satu Islam, Ragam Shari'at

Pertanyaan di atas penting lantaran istilah Islam di dalam al-Qur'an menimbulkan debat panjang di kalangan sarjana muslim, dan selama ini dimaknai sebagai agama yang dibawa oleh Nabi Muhammad saja sebagaimana disajikan pada bagian sebelumnya. Perbedaan pemaknaan Islam itu dipicu oleh metode yang digunakan, baik metode berpikir maupun metode tafsirnya, seperti tentang keabsahan teori nasikh-mansukh dan sinonimitas di dalam al-Qur'an. Para sarjana muslim eksklusif yang mengakui adanya penasakhan di dalam al-Qur'an menilai, al-Baqarah: 62 dinasakh oleh Ali Imrān: 85, dan membawakan pengertian Islam yang dimaksud di dalam Ali Imrān: 19 dan 85 kepada agama yang dibawa oleh Nabi Muhammad saja, dan agama inilah yang menjanjikan keselamatan bagi pemeluknya. Sebaliknya, para sarjana muslim inklusif dan pluralis, yang menolak adanya nasikh-mansukh dan sinonimitas di dalam al-Qur'an menganggap tidak ada nasakh antara kedua ayat itu, dan semua agama diberi kesempatan yang sama untuk selamat menuju surga ilahi, karena semua agama samawi itu berasal dari Allah.

Untuk menengahi debat itu, sekali lagi saya mengacu kepada kesamaan sumber pewahyuan, dan itu berarti sama dari segi esensi agamanya, yakni Islam, dan inilah agama yang diturunkan Allah kepada para nabi-Nya (Al-Nisā': 163). Agama tunggal yang bernama Islam, dan al-Qur'an menyebut

para nabi samawi sebagai muslim itu[208] mempunyai tiga rukun asasi: *pertama*, membaca syahadat pertama dari dua kalimat syahadat, "bersaksi bahwa tidak ada Tuhan selain Allah"; *kedua,* percaya pada hari akhir; dan *ketiga*, beramal saleh (Al-Baqarah: 62). Dengan demikian, Islam adalah penerimaan akan eksistensi Allah dan hari akhir. Apabila penerimaan itu dipadu dengan amal saleh, pelakunya disebut muslim (Al-Baqarah: 112 dan 128, Al-Anbiyā: 108, Yūnus: 90, Al-Nisā': 125 dan Al-Māidah: 44). Karena semua agama samawi mempercayai ketiga unsur itu, agama-agama itu dinamai Islam. Baik yang berasal dari pengikut Muhammad (*alladzīna āmanū*), pengikut Musa (*alladzīna hādū*), pengikut Isa (*al-naṣārā*), maupun pengikut *Ṣabi'in* (*al-ṣābi'īn*).[209]

Karena itu, istilah *al-dīn al-Islām* di dalam al-Qur'an (Ali Imrān: 19) tidak disebut *syariat*, tetapi disebut sebagai konsep keberagamaan yang lebih luas dan universal, yakni Islam[210] yang bermakna ketundukan dan kepatuhan atau penyerahan diri secara total seorang manusia kepada Tuhan. Puncak dari *al-dīn al-samawi* ini adalah Tauhid. Karena itu, Quraish Shihab menyatakan bahwa agama-agama samawi, meskipun beragam, tetapi pada hakikatnya mereka satu dan memiliki esensi yang sama semenjak rasul pertama diutus oleh Allah hingga rasul

[208] Muhammad Sa'id al-Ashmawi, *Jawhar al-Islām* (Kairo: Sīnā li al-Nashr, 1993), hlm. 118-119.

[209] Muhammad Shahrūr, *al-Islām wa al-Imān*, hlm. 38; Al-Ṭabari melansir beberapa pendapat tentang kelompok-kelompok di atas. Al-Ṭabarī, *Tafsīr Al-Ṭabarī al-Musammā Jāmi'a al-Bayān fī Takwīl al-Qur'ān,* hlm. 393-399.

[210] Muhammad Said al-Ashmawi, *Jawhar al-Islām*, hlm. 116-119; Nurcholish Madjid, *Islam, Doktrin dan Peradaban,* hlm. 419-427

terakhir Muhammad yang membawa ajaran penutup. Ajaran-ajaran samawi yang beragam itu, sebelum adanya intervensi dan penafsiran manusia adalah hasil dari wahyu yang Allah sampaikan kepada para Nabi dan Rasul-Nya (al-Nisā': 163 dan al-Shūra: 13).[211]

Nabi pertama yang menggunakan istilah "Islam" dalam arti sikap kepasrahan total seorang hamba kepada Tuhan adalah nabi Nuh, nabi Allah urutan ketiga di antara 25 nabi Allah. Dia mendapat perintah dari Allah agar menjadi salah seorang yang muslim (Yūnus: 71-72). Kesadaran akan Islam atau sikap kepasrahan total itu tumbuh dengan kuat dan tegas pada Nabi Ibrahim. Dia mendapat perintah dari Tuhan untuk bersikap pasrah kepada Tuhan semesta alam (al-Baqarah: 131). Dan adalah Nabi Ibrahim yang memberi nama "muslim" bagi seseorang yang mengambil sikap pasrah total kepada Tuhan (al-Haj: 78). Setelah itu, Ibrahim berdo'a dan sekaligus mewasiatkan ajaran agama yang mengajarkan sikap kepasrahan itu kepada anak cucunya, termasuk kepada nabi Ya'qub yang juga dikenal dengan nama Israil, anak dari nabi Ishaq, anak Ibrahim agar mereka menjadi muslim (al-Baqarah: 128-129).[212] Sikap kepasrahan inilah menurut Nurcholish yang menjadi dasar dari agama Yahudi dan Nasrani (al-Baqarah: 132) yang dibawa oleh anak cucu Ibrahim. Itu berarti, Yahudi dan Nasrani berpangkal pada "al-Islām". Tentu saja Ibrahim bukan Yahudi dan Nasrani,

[211] Quraish Shihab, *Logika Agama* (Jakarta: Lentera Hati, 2007).

[212] Ismail Luthfi Fathani, *al-Islām Dīn al-Salām,* cet. ke-2 (Tailand: Ja'iyah al-Salām bi Kulliyah al-Islāmiyah Jālā, 2006), hlm. 10-13

karena dia hadir sebelum kedua agama samawi itu ada. Jika mengatakan Ibrahim adalah Yahudi dan Nasrani menurut cak Nur akan terjadi anakronisme. Inilah makna firman Allah yang mengatakan bahwa Ibrahim bukan Yahudi dan Nasrani, melainkan seorang muslim yang hanif (Ali Imrān: 65-67).[213]

Bahwa agama Yahudi pada dasarnya mengajarkan sikap kepasrahan dan ketundukan (*al-Islām*) sebagaimana diwasiatkan oleh Nabi Ibrahim ditegaskan oleh al-Qur'an mengenai fungsi kitab suci Taurat yang diturunkan kepada Nabi Musa sebagai anak keturunan Isra'il (al-Māidah:44). Begitu juga tentang keislaman nabi Isa putra Maryam. Dia juga membawa ajaran tentang *al-Islām*, sikap kepasrahan kepada Tuhan (Ali Imrān: 52 dan al-Māidah: 111). Itu berarti, *al-Islām* merupakan pangkal hidayah, dan sikap kepasrahan merupakan dasar asasi dan universal agama-agama (Ali Imrān: 20).[214] Sikap kepasrahan itu memuncak pada Nabi Muhammad yang oleh Nurcholish disebut *al-Islām par excellence*.[215]

Akan tetapi, ajaran universal Islam yang mengajarkan kepasrahan dan ketundukan total seorang hamba kepada Tuhan itu mengambil manifestasi lahiriah secara beragam sesuai nabi pembawanya, waktu dan tempatnya. Manifestasi lahiriah itu oleh al-Qur'an disebut shari'at. Di dalam al-Qur'an

[213] Nurcholish Madjid, *Islam, Doktrin dan Peradaban,* hlm. 427-429; Argumen ini sekaligus bisa menjawab argumen para sarjana muslim eksklusif yang mengeluarkan kedua agama Ahli Kitab itu dari barisan monoteisme Ibrahim sebagaimana di singgung di atas.

[214] *Ibid.,* hlm. 431-432

[215] *Ibid.,* hlm. 421

ada empat ayat yang menyinggung istilah shari'at, dengan kategori: tiga ayat masuk al-Qur'an makkiyah (al-Jāthiyah: 18, al-Shūra: 13 dan 21). Dan satu ayat masuk al-Qur'an madaniyah, (al-Māidah: 48).[216]

Sebagaimana istilah Islam, istilah "shari'at" juga sudah dikenal dalam perbendaharaan Bahasa Arab sebelum kehadiran al-Qur'an, dan disinggung di dalam berbagai kitab suci yang ada sebelum al-Qur'an, yakni Taurat, Talmud dan Injil. Tentu saja menggunakan istilah yang berbeda-beda, sesuai bahasa yang digunakan kitab-kitab suci tersebut.[217] Khusus istilah shari'at di dalam kitab suci al-Qur'an bisa dipahami dari makna bahasanya, terutama Bahasa Arab sebagai bahasa al-Qur'an. Dari segi bahasa, shari'at bermakna datang (*warada*). Sedang *al-Shir'ah* dan *al-Sharī'ah* bermakna tempat mengalirnya air. Kedua istilah yang disebut belakangan itu jika dibawa ke dalam konteks agama bermakna agama yang digariskan oleh Allah, berikut perintah-perintah-Nya seperti puasa, shalat, haji, zakat dan semua amal perbuatan yang baik, yakni segala sesuatu yang merupakan peraturan agama.

Istilah *al-shari'ah* juga bermakna metode atau jalan. Jadi, *al-sharī'ah* yang dari segi bahasa bermakna tempat mengalirnya air, juga bermakna metode atau jalan atas sesuatu. Inilah menurut Asymawi makna yang dimaksud al-Qur'an *"Kemudian*

[216] Muhammad Said al-Ashmawi, *Uṣūl al-Shari'ah* cet. ke-6 (Kairo: Dār al-Ṭiba'ah li al-Nashr, 2013), hlm. 56-58.

[217] Sajian lengkap terkait istilah shari'at dan penjelasannya yang terdapat di dalam kitab suci agama-agama sebelum al-Qur'an dapat dilihat, Muhammad Said al-Ashmawi, *Uṣūl al-Shari'ah,* hlm. 46-55.

Kami jadikan kamu berada di atas suatu syariat (peraturan) dari urusan (agama itu), maka ikutilah syariat itu dan janganlah kamu ikuti hawa nafsu orang-orang yang tidak mengetahui. (al-Jāthiyah: 18). Maksudnya, Allah menjadikan kamu berada di atas suatu peraturan atau metode agama. Dilanjutkan dengan ayat berikutnya bahwa Allah telah memberikan metode atau jalan agama itu kepada semua nabi samawi, mulai dari Nabi Nuh sampai Nabi Muhammad, *"Dia telah mensyari'atkan bagi kamu tentang agama apa yang telah diwasiatkan-Nya kepada Nuh dan apa yang telah Kami wahyukan kepadamu dan apa yang telah Kami wasiatkan kepada Ibrahim, Musa dan Isa yaitu: Tegakkanlah agama dan janganlah kamu berpecah belah tentangnya. Amat berat bagi orang-orang musyrik agama yang kamu seru mereka kepadanya. Allah menarik kepada agama itu orang yang dikehendaki-Nya dan memberi petunjuk kepada (agama)-Nya orang yang kembali (kepada-Nya)."* (al-Shūra: 13), dan *"Apakah mereka mempunyai sembahan-sembahan selain Allah yang mensyariatkan untuk mereka agama yang tidak diizinkan Allah? Sekiranya tak ada ketetapan yang menentukan (dari Allah) tentulah mereka telah dibinasakan. Dan sesungguhnya orang-orang yang zalim itu akan memperoleh azab yang amat pedih."* (al-Shūra: 21).

Jalan atau metode agama itu diberikan kepada para nabi secara berbeda-beda *"Dan Kami telah turunkan kepadamu Al-Qur'an dengan membawa kebenaran, membenarkan apa yang sebelumnya, yaitu kitab-kitab (yang diturunkan sebelumnya) dan batu ujian terhadap kitab-kitab yang lain itu. maka putuskanlah perkara mereka menurut apa yang Allah turunkan dan janganlah*

kamu mengikuti hawa nafsu mereka dengan meninggalkan kebenaran yang telah datang kepadamu. Untuk tiap-tiap umat diantara kamu, Kami berikan aturan dan jalan yang terang. Sekiranya Allah menghendaki, niscaya kamu dijadikan-Nya satu umat (saja), tetapi Allah hendak menguji kamu terhadap pemberian-Nya kepadamu, maka berlomba-lombalah berbuat kebajikan. Hanya kepada Allah-lah kembali kamu semuanya, lalu diberitahukan-Nya kepadamu apa yang telah kamu perselisihkan itu." (al-Māidah:48).[218]

Jadi, para nabi samawi itu membawa shari'at Islam yang berbeda, karena waktu, tempat dan umatnya berbeda-beda. Akan tetapi, ketiga shari'at itu masih dalam kerangka Islam yang bersifat tunggal dan universal, yakni percaya kepada Allah, hari ahir dan beramal saleh (al-Baqarah:62). Perbedaan shari'at yang merupakan manifestasi lahiriah dari Islam yang bersifat universal tadi tidak menghapus kesamaan esensinya sebagai agama Islam. Di antara yang membedakan shari'at para nabi samawi itu adalah:

Pertama, tambahan "syahadat kedua", yakni bersaksi bahwa nabi (...) adalah utusan Allah. Jadi, sosok nabi sebagai "syahadat kedua" yang disandingkan dengan Allah sebagai "sahadat pertama" menjadi pembeda di antara agama Islam para nabi samawi itu.[219] Agama Islam yang menjadikan Ibrahim sebagai nabinya disebut Islam Hanifiyah, agama Islam yang menjadikan Musa sebagai nabinya disebut Islam Yahudi, agama

[218] Muhammad Said al-Ashmawi, *Uṣūl al-Shari'ah,* hlm. 56-57.
[219] Lihat juga, Muhammad Said al-Ashmawi, *Jawhar al-Islām*, hlm. 120-123.

Islam yang menjadikan Isa sebagai nabinya disebut Islam Nasrani, sedang agama Islam yang menjadikan Muhammad sebagai Nabinya disebut Islam Imani. Islam imani merupakan puncak dari *al-Islām* atau sikap kepasrahan kepada Allah.

Itu artinya, orang muslim belum tentu mukmin. Untuk menjadi mukmin, seseorang terlebih dahulu harus menjadi muslim, karena Islam mendahului Iman. Seorang muslim bisa menjadi mukmin jika dia tidak hanya mempercayai Allah, hari akhir dan amal saleh yang memang sebagai syarat menjadi seorang muslim (rukun Islam) yang bersifat universal, tetapi juga ditambah dengan bersaksi bahwa Nabi Muhammad sebagai nabinya (syahadat kedua). Dengan membaca dua kalimat Syahadat yang berbunyi "saya bersaksi bahwa tidak ada Tuhan selain Allah, dan saya bersaksi bahwa Muhammad adalah utusan Allah", dia menjadi muslim imani. Islamnya disebut Islam imani, yang menjadi ciri khas Islam yang dibawa oleh Nabi Muhammad.

Kedua, yang juga membedakan antara ketiga agama (shari'at) Islam itu adalah jenis kitab suci dan ajarannya. Islam Yahudi mempunyai kitab suci bernama Taurat yang disebut perjanjian lama; Islam Nasrani mempunyai kitab suci bernama Injil yang disebut perjanjian baru; dan Islam imani mempunyai kitab suci bernama al-Qur'an.[220] Masing-masing kitab suci itu

[220] Al-Qur'an menyinggung keberadaan kitab suci agama Yahudi dan Nasrani dalam beberapa ayat. Sajian lengkapnya, lihat tulisan saya yang lain. Aksin Wijaya, *Sejarah Kenabian dalam Perspektif Tafsir Nuzuli Muhammad Izzat Darwazah* (Bandung: Mizan, 2016), hlm. 301-302.

mempunyai ajarannya sendiri-sendiri sesuai tugas kenabian dan konteks ummatnya, dan perbedaannya itu hanya bersifat lahiriahnya saja. Inilah perbedaan yang *ketiga*. Sekedar contoh, ibadah shalat penganut Yahudi yang dibawa oleh Nabi Musa menghadap ke arah Yerussalim, sedang ibadah shalat penganut Islam imani yang dibawa oleh Nabi Muhammad menghadap ke arah Ka'bah. Hukum kitab suci Nabi Musa melempari pezina dengan batu yang disebut *rajam*, sedang di dalam hukum kitab suci Nabi Muhammad, hukum *rajam* dikenakan kepada pezina yang sudah menikah, dan dikenakan hukum cambuk (*jilid*) bagi pezina yang belum menikah. Di dalam hukum kitab suci Nabi Musa mengenal hukum *qiṣaṣ* dalam suatu pembunuhan, sedang di dalam hukum kitab suci Nabi Muhammad juga dikenal hukum *diyat* (tebusan) selain *qiṣaṣ*.[221]

Perbedaan juga berkaitan dengan hukum makan daging dan susu unta. Karena Ya'qub berjanji tidak akan memakan daging dan susu unta jika sembuh dari penyakit yang dideritanya, umat Yahudi sebagai pengikutnya tidak mau memakan daging dan meminum susu unta. Al-Qur'an menyebut mereka mengharamkan makanan yang sebenarnya dihalalkan oleh Allah (Ali Imrān: 93). Akan tetapi, karena Nabi Muhammad bukan pengikut Yahudi, dia tetap memakan daging dan susu unta, dan umat Islam dihalalkan memakan daging dan meminum susu unta.[222] Begitu juga, karena umat Nabi Nuh keras kepala, mereka diperintah untuk berpuasa terus

[221] Al-Dihlawi, *Argumen Puncak Allah,* hlm. 368-369
[222] *Ibid.*, hlm. 375

menerus. Sebaliknya, karena watak umat Nabi Muhammad itu lemah, mereka dilarang berpuasa terus menerus. Mereka dibatasi untuk berpuasa selama sebulan di bulan Ramadan. Allah tidak menghalalkan harta rampasan perang untuk umat terdahulu, tetapi menghalakannya untuk umat Nabi Muhammad karena kelemahannya tadi.[223]

Sebenarnya masih banyak ciri-ciri yang membedakan ajaran masing-masing shari'at Islam itu, yang tentu saja tidak perlu dilansir semua di dalam tulisan ini. Tetapi, saya hendak menampilkan ciri-ciri khusus yang dimiliki ajaran kitab suci Islam Imani yang secara mendasar membedekannya dengan ajaran kitab suci Islam Yahudi dan Islam Nasrani, yakni tentang iman berikut rukun-rukunnya. Al-Qur'an, sebagai kitab suci Islam imani, memuat beberapa rukun iman, yang selama ini dimasukkan ke dalam rukun Islam. Dalam arti, Islam imani menurut aliran Sunni sebagai aliran mainstream memuat tiga dimensi ajaran: Islam, Iman dan Ihsan sebagaimana dilansir di atas, yang diambilnya dari hadis nabi. Dimensi Islam mempunyai lima rukun, iman mempunyai enam rukun, dan Ihsan mempunyai banyak rukun. Akan tetapi, jika mengacu pada argumen al-Qur'an, posisi rukun-rukun itu terbalik. Unsur-unsur yang selama ini disebut sebagai baagian dari rukun Islam sebenarnya adalah bagian dari rukun iman, dan unsur-unsur yang selama ini disebut sebagai bagian dari rukun iman sebenarnya adalah bagian dari rukun Islam.

[223] *Ibid.,* hlm. 377

Jadi, percaya kepada Allah, hari ahir (yang selama ini masuk ke dalam rukun iman) dan amal saleh (al-Baqarah: 62) sebagaimana disajikan di atas merupakan bagian dari rukun Islam yang bersifat universal yang dimiliki ketiga agama samawi. Sedang rukun iman yang menjadi ciri khas Islam imani yang dibawa oleh Nabi Muhammad meliputi. *Pertama*, selain membaca syahadat pertama, yang menjadi rukun Islam, juga membaca sahadat kedua dari dua kalimat syahadat yang diwajibkan, "saya bersaksi bahwa Muhammad adalah utusan Allah", *kedua*, mendirikan shalat, *ketiga*, melaksanakan ibadah puasa, *keempat,* mengeluarkan zakat, dan *kelima*, menunaikan ibadah haji,.[224]

Bahwa kelima unsur itu disebut rukun iman, yang menjadi ciri khas ajaran Islam imani yang dibawa oleh Nabi Muhammad adalah karena beberapa ayat al-Qur'an yang menyinggung kelima unsur itu ternyata "berkaitan dengan atau dikhithabkan kepada orang-orang mukmin", bukan orang-orang muslim. *Pertama,* syahadat pada kerasulan Muhammad. *Kedua,* shalat "*maka apabila kamu telah menyelesaikan shalatmu, ingatlah Allah di waktu berdiri, di waktu duduk, dan di waktu berbaring. Kemudian apabila kamu telah merasa aman, maka dirikanlah shalat itu (sebagaimana biasanya). Sesungguhnya, shalat itu adalah kewajiban yang sudah ditentukan waktunya atas orang-orang yang beriman (mukminin)*" (Al-Nisā': 103).[225] *Ketiga,* zakat

[224] Muhammad Shahrūr memasukkan unsur lain ke dalam rukun Islam, yakni shura, dan jihad. Lihat, Muhammad Shahrūr, *al-Islām wa al-Imān,* hlm. 127-128

[225] Lihat juga pada ayat yang lain, seperti al-Nisa':162, al-Māidah: 5, al-Taubah: 18, Ibrahim: 31, al-Mukminun: 2, al-Anfal: 2-4)

"tetapi orang-orang yang mendalam ilmunya di anatara mereka, dan orang-orang yang beriman, mereka beriman kepada apa yang telah diturunkan kepadamu dan apa yang telah diturunkan sebelum kamu, dan orang-orang yang mendirikan shalat, menunaikan zakat, dan yang beriman kepada Allah dan hari ahir, orang-orang inilah yang akan kami berikan pahala yang besar" (al-Nisā': 162).[226] *Keempat*, puasa *"wahai orang-orang yang beriman, diwajibkan atas kamua berpuasa sebagaimana diwajibkan atas orang-orang sebelum kamu, agar kamu bertakwa"* (al-Baqarah: 183). *Kelima,* haji *"apakah orang-orang yang memberi minuman kepada orang-orang yang melaksanakan ibadah haji dan mengurus masjidilharam kamu samakan dengan orang-orang yang beriman kepada Allah dan hari ahir serta berjihad di jalan Allah? Mereka tidak sama disisi Allah. Dan Allah tidak akan memberi petunjuk kepada kaum yang zalim"* (al-Taubah: 19). Sajian beberapa ayat al-Qur'aan di atas menunjukkan bahwa kelima unsur itu merupakan bagian dari rukun Iman dari Islam imani yang menjadi Proper Name bagi Nabi Muhammad.[227]

Bagaimana sejatinya al-Qur'an menyikapi Islam Yahudi dan Islam Nasrani?

---

[226] Lihat juga pada ayat yang lain seperti, al-Taubah: 18, al-Anfal: 2-4 dan al-Mukminun: 1,4)

[227] Muhammad Shahrūr, *al-Islām wa al-Imān,* hlm. 34

C. Memosisikan Yahudi dan Nasrani Sebagai Kawan

Yahudi dan Nasrani masuk ke dalam bagian monoteisme Islam dan hanifiyah Ibrahim. Sebab, prinsip ajaran para nabi dan rasul itu itu sama. Konsep kesatuan dasar ajaran ini membawa kepada konsep kesatuan kenabian dan kerasulan, yang berarti pula membawa kepada konsep kesatuan umat beriman sebagaimana disinggung di dalam al-Qur'an "*sesungguhnya ini adalah ummatmu semua (wahai para rasul) yakni umat yang tunggal, dan Aku adalah Tuhanmu, maka sembahlah Aku (saja)*" (al-Anbiyā':92).[228] Atas dasar itu, dalam berkomunikasi, Islam Yahudi dan Islam Nasrani diposisikan sebagai "kawan" dalam berpendapat, dan "lawan" dalam bertukar pikiran. Keduanya sejatinya disikapi secara apresiatif-kritis.

Di sisi lain, Islam imani yang dibawa oleh Nabi Muhammad bersifat humanis,[229] sehingga bentuk apresiasi-kritisnya terhadap penganut Islam Yahudi dan Islam Nasrani tentu saja juga berada di bawah kerangka humanismenya. Sisi humanisme Islam imani bisa dilihat dari dua sisi. *Pertama,* sosok Nabi

---

[228] Nurcholish Madjid, *Islam, Doktrin dan Peradaban,* hlm. 178.

[229] Istilah humanis itu muncul karena Islam imani merupakan agama yang bersifat antroposentris, yakni agama yang serba manusia. Agama hadir untuk kepentingan manusia. Sajian lengkap tentang humanisme (antroposentrisme) Islam imani, lihat tulisan saya yang lain. Aksin Wijaya, *Menusantarakan Islam: Menelusuri Jejak Pergumulan Islam yang Tak Kunjung usai di Nusantara* (Yogyakarta: Nadi Pustaka/Kemenag RI, 2012); Aksin Wijaya, *Satu Islam, Ragam Epistemologi*; Aksin Wijaya, *Menalar Islam: Menyingkap Argumen Abdul Karim Soros dalam Memahami Islam* (Yogyakarta: Magnum, 2017); dan Aksin Wijaya, *Dari Membela Tuhan ke Membela Manusia: Kritik Atas Nalar Agamaisasi Kekerasan* (Bandung: Mizan, 2018).

Muhammad sebagai *tajalli ilahi*, dan *kedua*, al-Qur'an sebagai sumber asasi Islam imani.

1. Muhammad: Nabi Humanis Tajalli Ilahi

Sejarah mencatat, watak peradaban Arab pra-Islam yang umum disebut era Jahiliyah[230] menjadikan eksistensi "Suku" sebagai acuan utama dalam seluruh aktivitas kehidupan masyarakat, yang dikenal dengan "Humanisme Suku", suatu kepercayaan bahwa kebenaran, kebajikan dan seluruh aktivitas moral berpusat pada eksistensi suku, bukan kemanusiaan manusia. Seseorang secara individual dituntut berkorban demi kehormatan suku, baik pengorbanan dalam bentuk material maupun fisikal.[231] Keberanian[232] adalah salah satu bentuk

[230] Sebenarnya istilah Jahiliyah masih problematis. Izutsu misalnya membahas konsep ini dengan mengaitkan konsep yang berkembang dalam tradisi masyarakat Arab pra Islam dengan al-Qur'an sendiri. Toshihiku Izutsu, *Etika Keberagamaan dalam Al-Qur'an*, hlm. 44-56. Sementara itu, pendapat yang menyatakan masyarakat Arab pra-Islam disebut jahiliyah mendapat kritik dari Khalil Abdul Karim. Menurutnya, masyarakat Arab pra-Islam telah mengenal peradaban, baik yang berkaitan dengan material maupun spiritual, sehingga tidak segan-segan al-Qur'an pun mengambil sebagian dari peradaban mereka, kendati diisi dengan muatan yang berbeda. Sajian lengkapnya, lihat Khalil Abdul karim, *Syari'ah: Sejarah Perkelahian Pemakanaan*, terj. Kamran Asy'ad (Yogyakarta: LKiS, 2003).

[231] "Di dalam kehidupan nomadis, kekuatan penggerak utama berasal dari apa yang biasa disebut"Humanisme Suku" yakni kepercayaan terhadap kebajikan atau keunggulan manusiawi suatu suku atau kaum (dan angota-anggotanya) dan terhadap transmisi kualitas-kualitas tersebut oleh keturunan suku itu. Bagi mereka yang menganut kepercayaan "Humanisme Kesukuan", motif yang berada di balik sebagian tindakannya adalah kehendak untuk mempertahankan kehormatan suku. Masalah kehormatan ini, ternukil dalam berbagai contoh syair arab pra-Islam". Montgomery Watt, *Pengantar Studi Al-Qur'an* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, Rajawali Press, 1995), hlm. 12

[232] Sajian lengkap masalah ini, lihat Tusihiku Izutsu, *Etika Beragama dalam Qur'an*, terj. Mansyuruddin Djoely (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995)

kemuliaan dan bagi seorang yang berani membunuh musuh diberi posisi yang terhormat di mata suku. Demi kehormatan suku, setiap suku menggalang kekuatan untuk menghancurkan musuh. Hukum yang berlaku adalah hukum suku dan setiap suku atau seseorang yang melawan hukum suku akan mendapat celaan dan hukuman suku. Dalam situasi dan kondisi seperti itulah, Nabi Muhammad diutus oleh Allah untuk mengajarkan akhlak yang mulia (al-Qalam: 4) menggantikan akhlak jahiliyah yang bertumpu pada kemanusiaan suku. Akhlak yang mulia itu berwatak "humanisme manusia" tanpa disekat-sekat apapun, baik etnis, suku, ras maupun agama.[233]

Allah sebagai pencipta alam raya beserta isinya, dan yang menurunkan al-Qur'an kepada nabi pilihan-Nya mempunyai sifat *Rahmān* dan *Rahīm* sebagaimana tercantum dalam kalimat *bismillāhi al-Rahmān al-Rahīm*. Dia lantas mengutus Muhammad sebagai penyambung pesan-Nya yang bersifat *Rahmān* dan *Rahīm* kepada umat manusia, dan nabi agung umat Islam imani (umat beriman) ini merupakan satu-satu contoh nyata sifat penampakan (*tajalli*) sifat *Rahmān* dan *Rahīm* Tuhan di dunia.[234] Dengan tajalli kedua sifat Tuhan itu, dia diutus untuk membawa rahmat (menyempurnakan akhlak) bagi sekalian alam (al-Anbiyā': 107), untuk seluruh

[233] Di antara bentuk humanisme manusia al-Qur'an adalah ketika kitab suci umat Islam ini menggunakan ungkapan yang bersifat universal "*ya ayyuha al-nās*". Mahmud Muhammad Ṭaha, *Arus Balik Syari'ah*, terj. Khoiron Nahdiyin (Yogyakarta: LKiS, 2003), hlm. 143; Muhammad Ābed al-Jābirī, *al-Aql al-Siyāsī al-'Arabī: Muhaddadatuhu wa Tajliyatuhu*, cet-ke 2 (Beirut: al-Markaz al-Thaqafi al-'Arabī, 1991), hlm. 60

[234] Fathullah Gulen, *al-Nūr al-Khālidah,* hlm. 246

umat manusia (al-A'rāf: 158 dan Saba': 28) bukan hanya bagi kelompok manusia tertentu.[235] Dalam menyampaikan pesan Tuhan untuk menyempurnakan akhlak yang mulia itu, dia diperintah untuk bersikap bijaksana, memberi nasehat yang baik, berdialog dengan cara yang baik (Al-Nahl: 125), senantiasa mengedepankan kasih sayang dalam berhubungan dengan yang lain (al-Taubah: 128),[236] bersikap lemah lembut, memaafkan mereka yang bersikap memusuhinya (Ali Imrān: 159) dan sejaauh mungkin menghindari kekerasan. Kepada musuh yang melakukan kekerasan pun seperti Musailamah al-Kadhdhāb, Nabi Muhammad masih mengajak berdamai.[237] Inilah sosok humanis Nabi Muhammad.

2. Al-Qur'an Mengajarkan Etika Humanis

Sisi humanisme Islam juga bisa dilihat dari pesan-pesan al-Qur'an. Jika masyarakat Arab pra-Islam menempatkan suku sebagai ukuran humanismenya (humanisme suku), al-Qur'an menempatkan manusia sebagai ukurannya. Manusia adalah makhluk mulia, dan Allah sendiri yang menempatkan manusia sebagai makhluk mulia (al-Isrā:70),[238] baik dari sisi

[235] Ṣaleh Sālim, *Kawniyah al-Islām: Ru'yah li al-Wujūd wa al-Ma'rifah wa al-Ākhar* (Kairo: Maktabah al-Shurūq al-Duwaliyah, 2008)

[236] Sajian lengkap tentang "Muhammad adalah nabi yang membawa rahmah" lihat, Muhammad Mus'at Yāqūt, *Nabiy al-Rahmah* (Jeddah: Dār al-Harrāz, 2009), hlm. 55-65

[237] Nurul H. Maarif, *Islam Mengasihi Bukan Membenci* (Bandung: Mizan, 2017), hlm. 46-49

[238] Fahmi Huwaidi, *Muwāṭinun La Dhimmiyyūn*, cet. ke-3 (Kairo: Dār al-Shurūq, 1999), hlm. 79-84

jasadiyahnya, nafsiyahnya, maupun dalam posisinya sebagai masyarakat (warga negara).[239] Kemuliaan manusia ditandai dengan diperintahkannya makhluk lain tunduk kepadanya. Para Malaikat, Jin, dan Iblis diperintah untuk bersujud kepadanya, dan semuanya bersujud kecuali Iblis yang bersikap sombong dan ingkar atas perintah-Nya (al-Baqarah: 30-34, al-A'rāf: 11, al-Isrā: 61, al-Kahfi: 50, dan Thaha: 116), di sisi lain, Allah menundukkan alam, baik yang ada di langit, daratan maupun lautan untuk kepentingan manusia (al-Isrā: 70, Ibrāhim: 32-33, al-Jāthiyah: 13, dan al-Nahl: 5-14). Bahkan, Allah dan Malaikat bershalawat kepada manusia, sembari mengeluarkan manusia dari kegelapan, dan memberikan kehidupan berupa surga ilahi (al-Ahzab: 43-44, al-Māidah: 119, al-Taubah: 100, dan al-Bayyinah: 8).[240] Karena itu, manusia diberi tugas menjadi khalifah di muka bumi ini (al-Baqarah: 30).

Penempatan manusia sebagai khalifah penting, bukan hanya dalam arti untuk mewakili Allah dalam mengelola alam raya ciptaan-Nya, tetapi juga karena makhluk-Nya yang mulia ini berbeda-beda dan begitu beragam (Hūd: 118; Yūnus: 99). Yang paling mulia di antara mereka yang berbeda-beda dan beragam itu adalah yang paling bertaqwa kepada-Nya (al-Hujurāt:13), sehingga manusia juga dicipta dengan tujuan agar beribadah kepada-Nya (al-Dhāriyāt: 56). Penting dicatat, perbedaan dan keragaman manusia merupakan bagian dari

[239] Jamal al-Banna, *Minhaj al-Islām fī Taqrīri Huqūq al-Insān* (Beirut: Dār al-Fikr al-Islāmi, 1999), hlm. 102-130

[240] *Ibid*. hlm. 97-102.

kehendak Allah. Kehendak Allah bersifat mutlak, juga bersifat relatif. Allah memberi hukum hidup dan mati pada manusia, dan keduanya berada dalam ruang dan waktu yang berbeda, yakni di dunia ini dan di akhirat kelak. Lahir dan mati itu adalah kehendak-Nya yang mutlak, dan sama sekali mengabaikan kehendak manusia. Begitu juga perbedaan di antara mereka bukan kehendak manusia. Manusia lahir dari rahim perempuan tertentu, di negara tertentu, dalam etnis tertentu, status sosial tertentu, bahkan dalam agama tertentu bukan atas kehendak bebas manusia, melainkan atas kehendak-Nya.[241] Kehendak-Nya juga bersifat relatif, dan karena itu, Dia memberi hukum alam kepada alam ciptaan-Nya yang disebut *sunnatullah*, dan mengirim kitab suci untuk mengatur hubungan antar manusia, yakni al-Qur'an.

Dalam menjalin hubungan antara sesama manusia, baik secara individu, bermasyarakat maupun bernegara, al-Qur'an menawarkan etika hubungan yang humanis, karena al-Qur'an yang dibawa Nabi Muhammad itu hadir untuk membawa rahmat bagi seluruh alam (al-Anbiyā':107). Karena itu, ia mendorong umat manusia untuk saling mengenali (al-Hujurāt: 13 dan al-Haj: 65), mengajak mereka pada kebaikan, dan melarang perbuatan mungkar (Ali Imrān: 104), menganjurkan untuk tolong menolong dalam kebaikan dan taqwa (al-Māidah: 2), bersikap adil dalam berhubungan dengan pihak lain, karena

[241] Milad Hanna, *Menyongsong Yang Lain, Membela Pluralisme,* terj. Guntur Romli (Jakarta: Jaringan Islam Liberal, 2005), hlm. 57-61

bersikap adil mendekatkan kita pada taqwa (al-Māidah: 8).[242] Al-Qur'an melarang untuk saling bermusuhan, berbuat jahat, teror dan konflik,[243] apalagi berperang dan saling membunuh (al-An'am: 15).[244] Al-Qur'an membuat semacam analogi bahwa, siapa saja yang membunuh satu orang, dia seperti membunuh semua orang (al-Māidah: 32). Jika di dalam suatu hubungan itu terjadi kesalahpahaman, al-Qur'an menganjurkan untuk segera memberi atau meminta maaf karena Allah pada hakikatnya mencintai orang-orang yang berbuat baik (Ali Imrān: 133-134).

Dalam menjalin hubungan dengan para penganut Islam Yahudi dan Islam Nasrani, al-Qur'an mengambil bentuk apresiatif-kritis, baik secara teologis maupun humanis. Secara teologis, al-Qur'an mengambil bentuk mengakui dan menghormati; dan secara humanis, al-Qur'an mengambil bentuk ajakan secara etis-humanis kepada mereka. Dua hal itu bermuara pada ajaran sejati al-Qur'an, yakni menebar kedamaian.

a. Mengakui dan Menghormati

Secara teologis, al-Qur'an menerima dan menghormati keberadaan nabi-nabi Allah dengan beragam bentuk. Al-Qur'an

---

[242] Raghib al-Sirjani, *Fann al-Ta'āmul al-Nabawī Ma'a Ghairi al-Muslimīn,* cet. ke-4 (Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyah dan Aqlām, 2011), hlm. 25-32; Ismail Lutfi Fathani, *al-Islām Dīn al-Salām,* cet. ke-2 (Tailand: Jam'iyah al-Salām bi Kulliyah al-Islāmiyah Jālā, 2006), hlm. 33-34

[243] Ismail Lutfi Fathani, *al-Islām Dīn al-Salām,* hlm. 28

[244] Raghib al-Sirjani, *Mustaqbal al-Naṣāra fi Dawlah al-Islāmiyah*, cet. ke-2 (Kairo:Dar al-Kutub al-Miṣriyah dan Aqlām, 2011), hlm. 21-225; Ismail Lutfi Fathani, *al-Islām Dīn al-Salām,* hlm. 28-28

mengakui keberadaan mereka di dunia ini, bahkan menyebut nama nabi-nabi umat lain itu, terutama dari 25 nabi yang diceritakan di dalamnya, lebih sering daripada penyebutan nama Nabi Muhammad sendiri. Nama Nabi Muhammad hanya disebut lima kali, dengan rincian: empat kali nama Muhammad, satu kali nama Ahmad. Nama Isa disebut sebanyak 25 kali, al-Masih 11 kali, dan nama Musa disebut sebanyak 140 kali. Kendati berbeda dari segi status kenabian dan shari'at Islam yang dibawa para nabi itu, al-Qur'an tetap menyikapi dan memperlakukan para nabi itu secara sama, dan tidak membeda-bedakan (al-Baqarah: 285).[245]

Al-Qur'an bahkan memasukkan "keimanan" kepada para nabi dan kitab suci mereka sebagai bagian dari rukun iman (menurut konsep yang umum selama ini) (al-Baqarah: 136). Selain mengambil sikap "membenarkan", al-Qur'an juga memosisikan diri sebagai "penerusnya" (al-Baqarah: 41, 91dan 97, Ali Imrān: 50, al-Nisā': 47, al-Māidah: 46 dan 48, Fāṭir: 31, al-Ahqaf: 30, dan al-*Ṣ*af: 6). Tentu saja, al-Qur'an tetap bersikap kritis terhadap shari'at Islam para nabi Allah berikut kitab-kitab sucinya itu, dengan menegaskan dirinya juga sebagai "pengoreksi", bahkan tidak jarang mengecam perilaku kaum Ahli Kitab yang mengubah—sebagian atau keseluruhan—isi kitab suci mereka yang pada gilirannya membuat mereka

[245] Abdul Karim Soros, *Basṭ al-Tajribah al-Nabawiyyah*, terj. bahasa Arab: Aḥmad al-Qabbanjī (Libanon-Beirut: Dār al-Jadīd, 2009), hlm. 252

melenceng dari ajaran dasarnya (al-Baqarah: 75, Ali Imrān: 78, al-Nisā': 46, al-Māidah: 13, dan 41).[246]

Jadi, karena adanya kesemaaan di satu sisi, dan sikap pelencengan di sisi lain, al-Qur'an bersikap apresiatif-kritis terhadap Islam Yahudi dan Islam Nasrani, sembari mengajak mereka untuk kembali pada ajaran intinya yang menjadi "kalimatun sawa'" di antara mereka. Ajaran inti yang menjadi titik kesamaan antara agama-agama samawi adalah Islam dalam arti kepasrahan dan kepatuhan total manusia kepada Tuhan yang mengacu pada Islam Nabi Ibrahim[247] dengan tiga unsur asasinya, yakni *pertama*, membaca syahadat pertama dari dua kalimat syahadat, "bersaksi bahwa tidak ada Tuhan selain Allah"; *kedua*, percaya pada hari akhir; dan *ketiga*, beramal saleh sebagaimana tergambar dengan jelas di dalam al -Qur'an (al-Baqarah: 62). Begitu juga, keharusan untuk tidak menyembah siapapun selain Allah, tidak mempersekutukan sesuatu apapun dengan Allah, dan tidak saling mempertuhankan siapapun selain Allah (Ali Imrān:64). Ajakan al-Qur'an akan unsur-unsur itu disetujui oleh Ahli Kitab.[248]

---

[246] Muhammad Amin Summa, *Pluralisme Agama Menurut Al-Qur'an: Telaah Akidah dan Syari'ah*, cet. ke-2 (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2004), hlm. 108-114.

[247] Pendapat ini dikemukakan oleh Thabathaba'i sebagaimana dilansir Waryono Abdul Ghafur, *Persaudaraan Agama-Agama: Millah Ibrahim dalam Tafsir al-Mizan* (Bandung: Mizan, 2016, hlm. 102-111

[248] Lihat catatan kaki (402) dalam Abdullah Yusuf Ali, *al-Qur'an, Terjemah dan Tafsirnya*, terj. Ali Audah (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993).

b. Berdakwah Secara Etis Humanis

Allah meminta Nabi Muhammad untuk berhubungan baik dengan penganut agama lain (al-Mumtahanah: 8). Bahkan, jika pun memusuhi pihak lain itu, bukan karena kekafirannya, keyahudiannya dan kenasraniannya, melainkan karena permusuhan penyerangan mereka terhadap umat Islam (al-Mumtahanah: 9). Di antara berhubungan baik dengan penganut agama lain adalah hendaknya berdakwah kepada mereka secara bijaksana, memberi nasihat yang baik, dan berdialog dengan cara yang paling baik (al-Nahl: 125).[249] Ketiga unsur etika dakwah al-Qur'an digunakan untuk menghadapi audiens yang berbeda. Bersikap bijaksana dan memberi nasehat yang baik ditujukan kepada pihak yang sejalan dengan keberagamaan pendakwah, dialog yang paling baik ditujukan kepada pihak yang berbeda.

Al-Qur'an menyarankan menggunakan ungkapan yang paling baik (*ahsan*) dalam berdialog dengan pihak yang tidak sejalan, termasuk ketika berdialog dengan orang-orang kafir-musyrik (Saba': 24-25), dan tentang keimanan.[250] Di dalam dua ayat itu, al-Qur'an menggunakan ungkapan yang bernada pertanyaan untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan yang diajukan oleh orang-orang kafir, "siapakah yang memberi rizki bagi mereka yang ada di langit dan di bumi"?, katakan "Allah".

[249] Ismail Lutfi Faṭani, *al-Islām Dīn al-Salām,* hlm. 40-44

[250] Muhammad Mus'ad Yaqut, *Nabiyyu al-Rahmah* (Jeddah: Dār al-Kharraz, 2009), hlm. 199-201; Yusuf Qarḍāwi, *Khiṭābunā al-Islāmī fi 'Aṣri al-Aulamah,* hlm. 28-52

Selain mengambil bentuk bertanya, di dalam dialog itu, al-Qur'an menggunakan istilah kamu sekalian (*antum*) dan kami (*nahnu*) untuk menghormati posisi mereka sebagai subyek yang diajak dialog (komunikan).

Terkait dengan keimanan pun, al-Qur'an meminta Nabi Muhammad dan umat Islam menghormati keyakinan mereka dengan mengatakan, "kami tidak dimintai pertanggungjawaban atas apa yang kamu lakukan". Umat Islam diminta untuk mengatakan "kami beriman kepada apa yang diturunkan kepada kita dan yang diturunkan kepada kalian semua, dan kepada Tuhan kami dan Tuhan kalian semua. Kami semua adalah muslim".[251] Nabi Muhammad juga diminta untuk mengatakan "agamamu adalah agamamu, dan agamaku adalah agamaku" (al-Kāfirūn). Bahkan, al-Qur'an memerintahkan umat Islam untuk beriman kepada kitab suci dan nabi-nabi Allah yang lain, tanpa membeda-bedakan (al-Baqarah: 136 dan Ali Imrān: 84). Begitu juga, Allah menegaskan, Nabi Muhammad hanya sebagai pembawa kabar baik dan pemberi peringatan kepada umat manusia, karena masing-masing umat manusia itu mempunyai jalan petunjuk masing-masing yang dibawa oleh nabi-nabinya dan kitab sucinya (al-Ra'du: 7, Fāṭir: 24, al-Nahl: 36).[252]

Nabi Muhammad juga diminta bersikap lemah lembut agar mereka yang diajak ke dalam "kalimatun sawa'" tidak menjauh darinya (Ali Imrān: 159). Nabi Muhammad memberikan contoh

[251] Yusuf Qarḍāwi, *Khiṭābunā al-Islāmī*, hlm. 40-42
[252] Nurcholish Madjid, *Islam, Doktrin dan Peradaban,* hlm. 433-438

yang baik kepada istrinya tentang bagaimana berhubungan secara lemah lembut dengan orang lain, termasuk yang berbeda shari'atnya. Suatu ketika, seorang Yahudi mendatangi Nabi dengan mengucapkan "al-sāmu alayka", dan Nabi Menjawab "al-salamu alaykum". Ketika Aisyah menjawab mereka dengan jawaban yang sama, "al-sāmu alaykum", Nabi menegurnya dan memintanya untuk menjawab salam mereka dengan menggunakan bahasa yang lembut yang tidak menyinggung hati mereka. Istri nabi ini menimpali, "bukankah mereka mengucapkan "al-sāmu alayka" ya Nabi". Terhadap jawaban istrinya yang terkesan masih yakin dengan sikapnya itu, Nabi menjawab dengan menggunakan nada tanya, "apakah engkau tidak mendengar jawabanku ya Aisyah"?.[253]

Al-Qur'an juga menganjurkan umat Islam untuk menggunakan istilah yang tidak menyakiti perasaan pihak lain kendati ungkapan itu benar adanya, misalnya memanggil dengan sebutan "kafir". Kendati pada kenyataannya al-Qur'an memanggil mereka dengan sebutan "kafir" (al-Tahrim: 7 dan al-Kāfirūn:1-6), Yusuf Qarḍāwi menyarankan untuk tidak menggunakan sebutan itu dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Mereka sebaiknya dipanggil dengan menggunakan istilah "non-muslim" (*ghairul muslim*) karena istilah kafir itu sendiri mempunyai ragam makna. Kepada orang kafir yang nyata-nyata tidak mempercayai Tuhan pun, al-Qur'an melarang menghina Tuhan mereka karena jika hal itu kita lakukan, mereka akan menghina Tuhan kita (al-An'am: 108). Kita

[253] Raghib al-Sirjani, *Mustaqbal al-Naṣāra*, hlm. 11-13

diperintah untuk bersikap toleran kepada orang-orang kafir dan musyrik dengan mengatakan "agamamu adalah agamamu, dan agamaku adalah agamaku" (al-Kāfirūn: 6). Apalagi kepada kaum Ahli Kitab, secara tegas al-Qur'an meminta kita untuk menggunakan dialog yang paling baik (*ahsan*) (al-Ankabūt: 46 dan al-Nahl: 125).[254]

Secara sosiologis, sebaiknya menggunakan istilah "warganegara" untuk menyebut penganut agama lain yang minoritas dalam sebuah Negara bangsa yang mayoritas muslim imani, seperti Negara Indonesia, lebih-lebih istilah "Ahli Dhimmah" sendiri hanya dua kali disebut di dalam al-Qur'an (al-Taubah: 8 dan 10). Al-Qur'an lebih sering menggunakan istilah Ahli Kitab atau musyrik daripada istilah Ahli Dhimmah. Dan Nabi Muhammad sendiri menggunakan istilah *dhimmi*, yang biasanya digunakan masyarakat Arab pra-Islam ini, untuk hal-hal yang positif, bukan hal-hal yang negatif.[255] Sejalan dengan itu, sebaiknya kita menggunakan menggunakan istilah "persaudaraan kemanusiaan" (*ukhuwah insāniyah*) untuk menyebut warga negara yang berbeda agama, karena pada hakikatnya, mereka adalah manusia yang sama-sama dicipta oleh Tuhan yang sama (al-Hujurāt: 13) dan dari unsur yang sama "nafsun wahidah" (al-Nisā': 1).[256]

---

[254] Yusuf Qarḍāwi, *Khiṭābunā al-Islāmī*, hlm. 44-46
[255] Fahmi Huwaidi, *Muwāṭinūn La Dhimmiyyūn,* hlm. 110-111
[256] Yusuf Qarḍāwi, *Khiṭābunā al-Islāmī*. hlm. 46-49

c. Menebar Pesan Kedamaian

Beberapa contoh di atas sengaja disinggung sekilas di sini lantaran kondisi kehidupan beragama dan berbangsa di Indonesia akhir-akhir ini, yang dikenal sebagai tahun politik yang banyak menampilkan politik identitas dan aliran ini, mulai meresahkan dan menggangu keharmonisan sosial dengan munculnya ujaran-ujaran provokatif dan kebencian yang menggunakan nama-nama hewan seperti cebong dan kampret. Yang gencar melakukan tindakan seperti itu, tidak hanya masyarakat bawah yang mulai terbelah dalam pilihan politiknya pada periode pilihan presiden (2019) ini, tetapi juga para politisi dan terutama ustadh-ustadh dadakan yang muncul melalui media sosial. Bukan hanya tidak memahami bagaimana membaca kitab kuning, al-Qur'an dan tafsirnya, ustadh-ustadh dadakan itu menggunakan ayat al-Qur'an secara serampangan, termasuk ayat al-Qur'an yang menyebut istilah kera dan babi (al-Baqarah: 65 dan al-Māidah: 60). Ayat-ayat itu diarahkan kepada pihak lain yang berbeda afiliasi politiknya. Yusuf Qarḍawi menyarankan agar ummat Islam menghindari penggunaan kedua istilah binatang itu.[257]

Semaraknya penggunaan istila-istilah cebong, kampret, babi dan kera di masyarakat yang merupakan bentuk kekerasan wacana itu tentu saja menyebabkan munculnya kekerasan fisik, suatu hal yang tidak dibenarkan oleh al-Qur'an. Al-Qur'an datang membawa pesan kedamaian, untuk mengasihi,

[257] *Ibid.,* hlm. 49-50

bukan membenci manusia,[258] apalagi membunuh. Hal itu tercermin dalam nama dan makna istilah Islam itu sendiri yang dinyatakan langsung oleh al-Qur'an. Dari pelacakan akar kata dan cabangnya mengenai kata "Islam", terlihat adanya titik terang bahwa di dalam al-Qur'an, makna "kedamaian" lebih populer ketimbang makna "agama".[259] Islam dalam pengertian inklusif ini bakal menjadikan Islam sebagai penebar kedamaian, bukan penebar kebencian dan kekerasan atasnama agama dan Tuhan.[260]

Selain sebagai ajaran yang menebar kedamaian (*al-salām*), Islam juga sebagai ajaran yang menekankan ketenangan atau keamanan, dua hal yang menjadi bagian dari fitrah manusia. Bahkan, keamanan merupakan masalah pertama yang menjadi titik tekan Nabi Ibrahim ketika berdo'a kepada Allah di Makkah al-Mukarramah, selain diberi rizqi dan buah-buahan bagi bagi umat Islam (al-Baqarah: 126). Makkah pun oleh al-Qur'an disebut sebagai negara yang aman (al-Tīn: 3 dan al-Ankabūt: 67).[261]

---

[258] Sajian lengkap masalah ini, lihat Nurul H. Maarif, *Islam Mengasihi Bukan Membenci (*Bandung: Mizan, 2017).

[259] Tentang ajaran kedamaian Islam, lihat Ismail Lutfi Fathani, *al-Islām Dīn al-Salām,* cet. ke-2 (Tailand: Jam'iyah al-Salām bi Kulliyah al-Islāmiyah Jālā, 2006); dan karya saya yang lain. Aksin Wijaya, *Arah Baru Studi Ulum al-Qur'an: Memburu Pesan Tuhan di Balik Fenomena Budaya* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), hlm. 228-237; Aksin Wijaya, *Dari Membela Tuhan ke Membela Manusia,* hlm. 171-178

[260] Tentang masalah penolakan akan penebar kebencian dan kekerasan atasnama agama dan Tuhan, lihat tulisan saya yang lain. Aksin Wijaya, *Dari Membela Tuhan,* hlm. 165-171

[261] Ismail Lutfi Faṭani, *al-Islām Dīn al-Salām,* hlm. 18-22

Sejalan dengan itu, Hadis Nabi lantas mendefinisikan seorang muslim sebagai "orang yang, orang lain selamat dari kejahatan lisan dan tangannya". Jika Orang Islam bertemu dengan sesama muslim, dianjurkan mengucapkan salam "assalamu'alaikum" demi perdamaian. Ucapan ini mempunyai arti berdo'a, baik dalam bentuk lisan maupun aksi, bukan malah menghancurkan dan menyerang dengan tujuan agar bumi Allah hanya dihuni orang-orang Islam imani. Karena itu, subyek dari *al-Islām*, yakni *al-muslim* (orang yang beragama Islam) menurut Nabi Muhammad adalah orang yang secara aktif menciptakan kedamaian, baik melalui lisannya (wacana) maupun tangannya (kekuatannya), "*al-muslim, man salima al-muslimūn min lisānihī wa yadihī*". Surga pun disebut "*dār al-salām*", rumah bagi orang-orang yang damai, yang bersikap damai dan memberikan kedamaian bagi orang lain.

Di antara sikap aktif dan positif dalam menjaga perdamaian di tengah-tengah pluralitas berbangsa dan beragama adalah menjaga tempat-tempat ibadah penganut agama Yahudi dan Nasrani dalam segala keadaannya, terutama di saat mereka melakukan ibadah suci. Tidak sekedar untuk menjalankan sikap toleransi beragama, menjaga tempat ibadah merupakan bentuk memelihara kemaslahatan beragama (*hifẓ al-dīn*) yang menjadi ajaran *maqāṣid shari'ah* Islam imani.[262] Karena itu, apa yang dilakukan Banser NU selama ini, yakni menjaga gereja-

[262] Sajian lengkap tentang masalah ini, lihat Muhammad Mukhtar Jum'ah dan Syauqi Allam, *Himāyah al-Kana'iz fi al-Islām* (Kairo: Jumhuriyah Miṣriyah al-'Arabiyah Wizar al-Auqaf al-Majlis al'A'la li Shu'ūn al-Islāmiyah, 2016).

gereja yang ada di Indonesia, yang seringkali mendapat kritik dari kelompok Islam eksklusif, merupakan bentuk keterlibatan aktif dan positif mereka dalam menjaga kedamaian yang justru mendapat apresiasi dari al-Qur'an.

BAB V
HIDUP BERAGAMA DALAM BINGKAI KEBANGSAAN YANG BERWATAK ETIS-HUMANIS DI INDONESIA

Bagaimana sejatinya etika bergaul antarumat beragama di Indonesia yang Berbhinneka Tunggal Ika ini? Sekali lagi, kita harus menyamakan pandangan bahwa penganut Yahudi dan Nasrani adalah bagian dari monoteisme Islam dan Ibrahim, sehingga sikap apresiatif harus didahulukan daripada sikap kritisnya. Begitu juga kita harus berpedoman pada ajaran Nabi Muhammad yang melihat orang lain dari sisi kemanusiaannya. Atas dasar itu, etika bergaul antarumat beragama di Indonesia harus dalam kerangka monoteisme Islam dan Ibrahim, etika kemanusiaan dan keIndonesiaan.

Yang penting dicatat, sajian tentang ajaran dan sikap humanisme Islam imani pada bab sebelumnya berkaitan dengan situasi dan kondisi perjuangan mendakwahkan Islam pada periode awal kehadirannya. Bukan hanya tantangan teologis yang dihadapi Nabi Muhammad dan umat Islam, tetapi juga ancaman fisik. Dari sekian kelompok yang menentang dan menebar ancaman terhadap dakwah Nabi dan umat Islam, ada yang berasal dari keluarga dekat Nabi yang berasal dari Suku Quraish, ada yang menggunakan kekerasan seperti orang-orang kafir, orang-orang munafiq dan terutama kaum Yahudi; dan ada yang menggunakan cara-cara lunak seperti kaum Nasrani. Di antara mereka ada yang menggunakan cara-cara rasional dalam menentang dan menolak dakwah Islam, dan ada yang menggunakan cara-cara tidak rasional.[263] Bahkan, berbagai tuduhan kasar dari segi wacana dialamatkan kepada Nabi Muhammad, mulai tuduhan sebagai orang gila, dukun, penyair, dll.

Dalam situasi dan kondisi yang sangat menakutkan pada zaman humanisme suku seperti itu, al-Qur'an mengajarkan Nabi Muhammad dan umatnya agar tetap menyampakan dakwahnya secara bijaksana, memberi nasehat yang baik, dan kalaupun harus berdialog, dilakukan dengan cara yang *paling baik* dengan mereka. Nabi diminta bersikap lemah-lembut agar mereka tidak menjauh dari dakwahnya. Kepada orang-orang kafir yang sudah nyata-nyata mengingkari Tuhan dan

[263] Sajian lengkap tentang masalah ini, lihat tulisan saya. Aksin Wijaya, *Sejara Kenabian,* hlm. 346-390

memusuhinya, al-Qur'an mengajarkan agar Nabi Muhammad bersikap toleran termasuk kepada orang musyrik dengan menyatakan "lakum dinukum waliya dīn".[264] Negara Madinah yang didirikan oleh Nabi Muhammad adalah Negara perjanjian yang melibatkan konfigurasi masyarakat Madinah dari berbagai etnis, suku, bani dan agama, bukan Negara Islam. Di sana tidak dikenal istilah-istilah shari'at, Allah, Nabi, dan sebagainya yang berbau agama. Bahkan, peperangan yang dilakukan Nabi dan umat Islam kala itu tidak selamanya disemangati agama, melainkan oleh penghianatan kaum Yahudi terhadap perjanjian Piagam Madinah.[265]

Itu artinya, dalam situasi dan kondisi dimana kehidupan diatur oleh bentuk Negara-Bangsa (*nation-state*) yang kehidupan antar manusia mulai diatur secara rational dan etis oleh negara termasuk diterapkannya standar internasional Hak Asasi Manusia. Di sisi lain umat Islam sudah tersebar merata di berbagai negara di dunia, apalagi menjadi mayoritas seperti Indonesia, maka cara dan sikap bijaksana, nasehat yang baik, dan berdialog dengan cara yang lebih baik sejatinya diutamakan. Apalagi Indonesia adalah negara perjanjian atau kontrak sosial antara berbagai konfigurasi masyarakat Indonesia sebagaimana Madinah pada masa Nabi. Atas kesadaran kebangsaan yang berbhinneka Tunggal Ika, para pemimpin dan perumus Negara Indonesia menjadi NKRI yang berideologi Pancasila ini bahkan sepakat menghapus kalimat

---

[264] Yusuf Qarḍāwi, *Khiṭabunā al-Islāmī,* hlm. 44
[265] Aksin Wijaya, *Sejarah Kenabian,* hlm. 467-480

yang cenderung menguatkan agama Islam di dalamnya, seperti istilah "Muqaddimah" diganti dengan istilah "Pembukaan", dan menghapus frase Islam "dengan kewajiban menjalankan shari'at Islam bagi pemeluknya".

Akan tetapi, kondisi kebhinnekaan yang berhasil dirumuskan oleh para pendiri bangsa Indonesia ini belakangan sering ditimpa konflik, baik antara kelompok masyarakat yang hendak memisahkan diri dari NKRI maupun antara kelompok masyarakat yang berbeda suku, etnis, ras dan agama. Terhadap kondisi seperti ini, kita mulai mempertanyakan, apakah kebangsaan Indonesia ini sebagai kebangsaan yang diikat oleh kesadaran bersama sebagaimana disuarakan dalam sumpah pemuda ataukah hanya diikat oleh kesadaran imajinatif sehingga hanya menjadi "bangsa yang terbayang."[266] Pertanyaan ini cukup beralasan mengingat masyarakat yang mendiami wilayah Indonesia dari Sabang sampai Merauke ini tidak saling mengenal satu sama lain. Mereka hanya disatukan oleh sesuatu yang bersifat imajinatif, imajinasi tentang "Bangsa Indonesia". Indikasinya, ada sebagian masyarakat yang tidak mendapat perlakuan yang sama, baik oleh pemerintah maupun oleh masyarakat lain yang merasa mempunyai status suku, ras dan etnis yang lebih unggul dari lainnya, sehingga mereka sampai mempunyai perasaan chauvinisme dan etnosentrisme. Warga masyarakat yang berasal dari daerah tertentu yang masih

[266] Istilah "bangsa yang terbayang" diintroduksi oleh Anderson. Lihat Benedict Anderson, *Imagined Communities (Komunitas-Komunitas Terbayang)*, terj. Omi Intan Naomi (Yogyakarta: Insist dan Pustaka Pelajar, 2001), hlm. 8.

tradisional kehidupannya dinilai sebagai warga nomor dua. Mereka dinilai terbelakang, miskin dan label-label lain yang bernada menomorduakan mereka.[267]

Memang, secara faktual kita masih disebut sebagai bangsa Indonesia yang multikultur, akan tetapi belum tentu demikian secara etis-humanis. Karena ternyata, multikultur itu menyisakan problem internal, terutama munculnya konflik. Apa dan bagaimana sejatinya kebangsaan Indonesia itu dipahami, agar bangsa Indonesia tidak hanya tetap utuh dan mulia, tetapi juga bersifat etis-humanis dan bisa mengatasi konflik, termasuk yang lahir dari pengaruh globalisasi?

Penting dicatat bahwa dalam konteks bangsa Indonesia, unsur-unsur yang paling mencolok, modal dasar terpenting bagi bangsa yang baru lahir adalah kesediaan etnik terbesar, yakni etnik Jawa, untuk menyetujui bahwa bukan bahasa mereka, melainkan bahasa Melayu, yang menjadi dasar bahasa Indonesia. Idealisme itulah yang kemudian memberdayakan laki-laki dan perempuan dari pelbagai etnik dan agama di seluruh Nusantara untuk bersama-sama memperjuangkan dan mendirikan Negara Republik Indonesia yang merdeka. Karena semua bersedia untuk tidak memutlakkan diri sendiri, bangsa Indonesia bisa lahir dan Negara RI bisa terbentuk.[268]

---

[267] Irwan Abdullah, *Konstruksi dan Rekonstruksi Kebudayaan* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), hlm. 64-65.

[268] Frans Magnis Suseno, *Etika Kebangsaan dan Etika Kemanusiaan*. Cet. ke-5. (Yogyakarta: Impuls-Kanisius, 2012), hlm. 6.

Yang mempersatukan bangsa Indonesia dari Sabang sampai Merauke adalah rasa kebangsaan. Rasa itu lahir dari dalam hati bahwa kita adalah bangsa Indonesia. Namun rasa kebangsaan yang mempersatukan bangsa Indonesia ini bukan sesuatu yang alami, melainkan sesuatu yang diperjuangkan secara bersama-sama. Tekad memperjuangkan itu tumbuh dari perjalanan sejarah bangsa yang mengalami penindasan dan penderitaan dalama perjuanagan melawan kolonialisme.[269] Sebagai sesuatu yang harus diperjuangkan bersama, kebangsaan bermakna sesuatu yang bersifat etis. Kebangsaan hanya bisa mempersatukan jika dialami sebagai sesuatu yang luhur yang merangsang semangat berkorban yang mendorong setiap orang untuk memberikan yang terbaik yang ada di dalam hatinya. Kebangsaan mesti dirasakan sebagai sesuatu yang positif, adil dan luhur.[270] Karena itu, tidak boleh muncul rasa chauvinisme dengan maksud untuk menaklukkan negara lain. Kita cukup cinta pada negara sendiri sembari menghargai dan menghormati negara lain. Juga tidak boleh ada rasa etnosentrisme dengan menganggap nilai-nilai budaya sendiri yang tinggi, sembari merendahkan nilai-nilai budaya yang lain.

Kebangsaan kita, menurut Franz Magnis Suseno, tidak hanya bersifat etis tetapi juga humanis. Bisa dikatakan etis-humanis. Humanisme adalah keyakinan bahwa setiap orang harus dihormati sebagai *person*, sebagai manusia dalam arti

[269] Faisal Ismail, *Pijar-Pijar Islam: Pergumulan Kultur dan Struktur* (Yogyakarta: LESFI, 2004), hlm. 229-231.

[270] Frans Magnis Suseno, *Etika Kebangsaan,* hlm. 8.

sepenuhnya, bukan karena ia pintar, bodoh, buruk, tampan, asal usul daerah, begara, etnis, suku, ras, budaya dan agama yang berbeda-beda. Humanisme berarti menghormati orang lain dalam identitasnya, dengan keyakinan-keyakian, kepercayaan-kepercayaan, cita-cita, ketakutan-ketakutan dan kebutuhan-kebutuhannya. Humanisme merupakan perspektif di mana seseorang dihormati bukan karena ciri-ciri atau kemampuan-kemampuannya, melainkan semata-mata karena ia seorang manusia. Humanisme menolak untuk bertindak kejam terhadap orang lain, baik atas nama bangsa maupun agama.[271]

Sejalan dengan peneguhan kembali nilai-nilai kebangsaan etis-humanis itu, Faisal Ismail menawarkan perlunya diadakan pendidikan karakter untuk penguatan dan pemberdayaan kembali nilai-nilai moral dan karakter kebangsaan yang bersifat etis-humanis ini dan mensinergikannya dengan agama. Menurut Faisal, penguatan karakter kepribadian yang berbasis keindonesiaan dan nilai-nilai moralitas kebangsaan itu sejatinya dibangun secara utuh dan diarahkan untuk mencapai tujuan sebagai berikut.[272]

Pertama, penguatan kembali sendi-sendi kepercayaan dan keberagamaan dalam kehidupan masyarakat dengan tujuan agar niai-nilai kejujuran, kebenaran, keadilan, sifat

---

[271] *Ibid.,* hlm. 10.

[272] Faisal Ismail, *Republik Bhineka Tunggal Ika: Mengurai Isu-Isu Konflik, Multikulturalisme, Agama dan Sosial Budaya* (Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2012), hlm. 185-188.

amanah dan tanggungjawab akan selalu menuntun dan membimbing perilaku bangsa Indonesia, sehingga para pejabat tidak lagi bermental dan berperilaku koruptif-manipulatif. *Kedua*, penguatan nilai-nilai moral dan nilai-nilai agama dalam kehidupan bangsa hendaknya dimaksimalkan. Hal ini penting sebagai benteng dan pertahanan moral, mental dan keperibadian bangsa Indonesia agar tidak mudah hanyut dalam arus perilaku amoral, cara hidup hedonis dan *split personality* (kepribadian yang terpecah). *Ketiga*, penguatan identitas sebagai bangsa Indonesia agar bangsa Indonesia tetap memiliki rasa kebangsaan yang kuat di tengah-tengah paham, budaya, filsafat, nilai dan ideologi dunia yang datang melalui arus globalisasi. *Keempat*, penguatan sikap mandiri dan sikap kompetitif yang sehat agar dapat bersaing dengan bangsa-bangsa lain. *Kelima*, penguatan sikap yang berorientasi ke depan agar lebih termotivasi dan terpacu untuk berprestasi besar di bidang ekonomi, sosial, sains dan teknologi. *Keenam,* penguatan dan pengembangan institusi-institusi pendidikan yang menjadi kunci untuk mencapai kemajuan. *Ketujuh*, penguatan daya kreativitas dan pemberdayaan mental membangun dalam ranga melaksanakan modernisasi di segala bidang kehidupan. *Kedelapan,* penegakan hukum, HAM dan demokrasi dalam arti yang sesunguhnya.

Peneguhan kembali nilai-nilai kebangsaan etis-humanis melalui pendidikan karakter itu dapat membantu terciptanya kembali kesadaran bersama sebagai bangsa yang lahir dari

kucuran darah para pejuang dan pendiri bangsa Indonesia. Dengan kesadaran berbangsa sebagai bangsa yang satu itu, bangsa Indonesia akan hidup rukun dalam keragaman etnis, suku, ras, budaya dan agama. Sejalan dengan itu pula, karena kebangsaan kita adalah kebangsaan etis-humanis yang dilandasi oleh nilai-nilai moralitas agama (Ketuhanan Yang Maha Esa dan Kemanusiaan Yang Adil dan Beradab) yang tercantum di dalam Pancasila dan UUD 1945, maka posisi agama tentu saja mempunyai peran penting bagi penguatan visi kebangsaan etis-humanis tersebut, terutama agama Islam yang menjadi agama mayoritas, baik dari sisi jumlah penganutnya maupun dari sisi pengaruhnya terhadap bangunan ideologi dan falsafah bangsa.

Tentu saja, Islam imani yang dipeluk mayoritas bangsa Indonesia harus menjadi contoh tentang bagaimana sejatinya hidup di Negara Kesatuan yang berideologi Pancasila dan ber-Bhinneka Tunggal Ika ini. Umat Islam imani harus menghormati keberadaan penganut agama lain, seperti Hindu, Budha, Protestan, Katolik, dan Konghucu, serta penganut kepercayaan yang banyak bertebaran di Indonesia ini. Mereka harus ditempatkan sebagai warganegara Indonesia yang sama, dan sejauh mungkin menghindari panggilan yang berbau teologis dengan menyebut mereka kafir,[273] *ṭaghut,* cebong dan

[273] Para sarjana NU dengan sangat berani mengeluarkan fatwa hasil bahsul masailnya agar umat selain Islam, yang hidup di Negara-Bangsa seperti Indonesia ini tidak menyebut pihak lain itu sebagai kafir, juga tidak perlu diembel-embeli istilah dhimmi. Dalam sebuah Negara-Bangsasa, mereka sebaiknya disebut sebagai warganegara.

lain sebagainya yang bernada merendahkan dan menghina. Para sarjana muslim Nahdlatul Ulama' (NU) dengan sangat berani mengeluarkan fatwa hasil bahsul masailnya agar penganut agama selain Islam, yang hidup di Negara-Bangsa seperti Indonesia ini tidak dipanggil dengan istilah "kafir", juga tidak perlu diembel-embeli istilah "dhimmi". Mereka sebaiknya disebut sebagai warga Negara biasa sebagaimana umat Islam. Bahkan, menurut Jamal al-Banna, memanggil orang lain dengan menggunakan istilah misalnya "wahai orang-orang munafiq" adalah tidak sejalan dengan status manusia yang mulia dan dimuliakan oleh Allah.[274]

[274] Jamal al-Banna, *Minhaj al-Islām fi Taqrīri Huqūq al-Insān* (Kairo:Dār al-Fikr al-Islāmi, 1999), hlm. 114-116

BAB VI
CATATAN AKHIR

Dari sajian di atas bisa dipahami, para sarjana muslim Indonesia yang berkontestasi dalam memahami esensi Islam menggunakan argumen yang berbeda-beda sehingga juga berbeda dalam memahami sikap al-Qur'an terhadap Yahudi dan Nasrani. Para sarjana muslim eksklusif memaknai Islam sebagai satu-satunya jalan keselamatan, dan Islam yang dimaksud adalah yang dibawa Nabi Muhammad. Islam Muhammad adalah Islam yang dibawa Nabi Ibrahim. Dengan pemahaman seperti itu, mereka mengeluarkan Yahudi dan Nasrani dari barisan monoteisme Islam dan Ibrahim.

Para sarjana muslim inklusif memahami Islam sebagai ajaran universal yang dibawa para nabi samawi, dan Islam yang dibawa olen Nabi Muhammad sebagai salah satu jalan keselamatan, tetapi juga mengapresiasi Yahudi dan Nasrani menyediakan jalan keselamatan. Dengan pemahaman seperti itu, mereka mengeluarkan Yahudi dan Nasrani dari bagian

monoteisme Islam, tetapi masih memasukkan keduanya ke dalam barisan monoteisme Ibrahim.

Para sarjana muslim pluralis memahami Islam sebagai ajaran universal yang dibawa oleh para nabi samawi, dan membuka jalan selebar-lebarnya bagi siapa saja yang mencari jalan kebenaran dan keselamatan. Dengan demikian, mereka memasukkan Yahudi dan Nasrani sebagai bagian esensial dari monoteisme Islam dan Ibrahim.

Sebagai sebuah tawaran yang bersifat melanjutkan, saya juga menawarkan metode berpikir tertentu, sembari memahami esensi Islam sebagai esensi agama-agama samawi, dan menyikapi penganut Yahudi dan Nasrani secara humanis-etis karena mereka adalah bagian dari monoteisme Islam dan Ibrahim. Mereka menganut agama yang tunggal, yakni Islam dengan ragam shari'at. Ketiga agama samawi itu barasal dari Tuhan yang sama, hanya dibedakan oleh nabinya, kitab sucinya dan ajarannya. Jika nabinya adalah Musa, kitab sucinya adalah Taurat, bisa disebut sebagai Islam Yahudi. Jika nabinya adalah Isa, dan kitab sucinya adalah injil, bisa disebut sebagai Islam Nasrani. Jika nabinya adalah Muhammad, dan kitab sucinya adalah al-Qur'an, bisa disebut sebagai Islam imani.

Islam imani bercorak humanis (antroposentris). Sebab, agama adalah hak asasi manusia, dan manusia mempunyai hak beragama. Tuhan menurunkan hak manusia itu, dan tentu saja ia sesuai dengan kebutuhan manusia. Dalam hidup beragama, umat Islam sejatinya mengacu pada ajaran Islam imani yang humanis itu, khususnya di Indonesia yang ber-Bhinneka Tunggal Ika ini.

DAFTAR PUSTAKA

Abdullah, Irwan. *Konstruksi dan Rekonstruksi Kebudayaan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.

Abu Farj ‘Abd al-Rahman bin Ali Ibn al-Jauzi. *Kitāb al-Mauḍū’at*. Beirut: Dār al-Fikr, 1403H/ 1983M.

al-Adlabi, Ṣalah al-Din bin Ahmad. *Manhaj Naqd al-Matn*. Beirut: Dār al-Afaq al-Jadidah, 1403H/1983.

Affandy, Sa’dullah. *Menyoal Status Agama-agama Pra Islam: Kajian Tafsir al-Qur’an atas Keabsahan Agama Yahudi dan Nasrani Setelah Kedatangan Islam*. Bandung: Mizan, 2015.

Ahkam Fuqaha: Solusi Problematika Aktual Hukum Islam, keputusan Muktamar, Munas dan Kombes NU (1926-2010 M,). Surabaya: LTN PBNU dan Khalista, 2011.

Ahmad, Kassim. *Hadis Ditelajangi: Sebuah Re-efaluasi Mendasar Hadis,* terj. Asyrof Syarifuddin. Trotoar, 2006.

Amal, Taufiq Adnan (pengantar) dalam Fazlur Rahman. *Neo-Modernisme Islam,* terj. Taufiq Adnan Amal. Bandung: Mizan, 1987.

Anderson, Benedict. *Imagined Communities (Komunitas-Komunitas Terbayang)*, terj. Omi Intan Naomi. Yogyakarta: Insist dan Pustaka Pelajar, 2001.

Anwar, Syafi'i. *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia: Sebuah Kajian Tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru*. Jakarta: Paramadina, 1995.

Ali, Abdullah Yusuf. *al-Qur'an, Terjemah dan Tafsirnya*, terj. Ali Audah. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993.

Arif, Syamsuddin. *Islama dan Diabolisme Intelektual.* Jakarta: INSIST, 2017.

al-'Aridli, Rifah 'Aziz. *al-Tartīb fi al-Qur'ān: al-Majāl, wa al-Wasāil, wa al-Bawā'ith, wa al-Dilalat*. Tamuzah: 2012.

Assyaukanie, A. Luthfi. "Islam dalam Konteks Pemikiran Pasca-Modern: Pendekatan Menuju Kritik Akal Islam", *Ulumul Qur'an*, nomor 1, vol. V, 1994, *Jurnal Paramadina*, Juli-Desember, 1998.

Asy'ari, Shaikh Hasyim. "Risalah Ahli Sunnah wa al-Jama'ah fi Bayani al-Musammah bi Ahli al-Sunnah wa al-Jama'ah" dalam *Irsyād al-Sāri fi Jāmi'i Muṣannafati al-Shaikh Hasyim Asy'ari*. Jombang: Maktabah al-Turath al-Islāmi, tt.

al-Ashmawi, Muhammad Said. *Jawhar al-Islām*. Kairo:Sina li al-Nasyr, 1993.

_______. *al-Uṣūl al-Miṣriyah li al-Yahudiyah*. Libanon-Beirut, 2004.

________. *Uṣūl al-Shari'ah,* cet. ke-6. Kairo:Dār al-Thiba'ah li al-Nasyr, 2013.

Audah, Jaser. *Maqāṣid al-Sharī'ah: Dalīl li al-Mubtadi'*. London: al-Ma'had al-Alamī li al-Fikr al-Islāmī, 2011.

_______. *Naqd Naẓariyati al-Naskhi: Bahthun fī Fiqhi Maqāṣid al-Sharī'ah*. Libanon-Beirut: al-Shabkah al-'Arabiyah li Al-Abhāth wa al-Nashr, 2013.

al-Bab, Ja'fat Dikk, "Teori Linguistik Shahrūr (berdasarkan Buku *al-Kitāb wa al-Qur'an*)", dalam Muhammad Shahrūr, *Tirani Islam*, *Genalogi Masyarakat dan Negara,* terj. Syaifuddin Zuhri Qudsy dan Badrrus Syamsul Fata. Yogyakarta: LKiS, 2003.

Badawi, Abdurrahman. *Madhāhib al-Islāmiyyīn*. Libanon-Beirut: Dār al-Ilmi limalayin, 1996.

al-Bagdadi, al-Khatib. *Kitab al-Kifāyah fi 'Ilm al-Riwāyah,* diteliti kembali oleh 'Abd al-Halim dan 'Abd al-Rahman Hasan Mahmud. Kairo: Matba'ah al-Sa'adah, 1972.

al-Banna, Jamal. *al-Ta'addudiyah fi Mujtama' Islāmi*. Kairo: Dār al-Fikr al-Islāmi, 2001.

_______. *al-Qur'an Kitab Pluralis,* terj. Anis M.. Yogyakarta: BAROKAH Press, 2010.

________. *Minhaj al-Islām fi Taqrīri Huqūq al-Insān*. Dār al-Fikr al-Islāmi, 1999.

Baso, Ahmad. "'Islam Liberal" sebagai ideologi: Nurchalis Madjid dan Abdurrahman Wahid", dalam Jurnal *GERBANG*. Surabaya, vol. 06, no. 03, februari-april, 2000.

Boullota, Issa J. , *Dekonstruksi Tradisi, Gelegar Pemikiran Arab Islam,* terj. Imam Khoiri. Yogyakarta: LKiS, 2002.

Darwazah, Muhammad Izzat. *al-Yahudu fi al-Qur'an*. Damaskus: Maktabah al-Islāmi, 1949.

_________. *Tarikh Bani Israil min Asfarihim.* Kairo: Maktabah Nahdlah, 1958.

_________. *'Aṣrun al-Nabi wa bi'atihi qabla al-Bi'tsa: Suwarun Muqtabisatu min al-Qur'an al-Karim, Dirāsat wa Taḥlīlat al-qur'aniyah.* Beirut, 1964.

al-Dihlawi, Shaikh Waliyullah. *Argumen Puncak Allah*: *Kearifan dan Dimensi Batin Syari'at,* terj. Nuruddin Hidayat dan Romli Bihar Anwar. Jakarta: Serambi, 2005.

Effendy, Bahtiar. *Merambah Jalan Baru Islam, Rekonstruksi Pemikiran Islam Masa Orde Baru*. Bandung: Mizan, 1986.

Eriyanto. *Analisis Wacana, Pengantar Analisa Teks Media*, Yogyakarta: LKiS, 2001.

Ess, Yosep Van. *Bidāyat al-Fikr al-Islāmi: al-Ansaq wa al-Ab'ad,* terj. ke bahasa Arab, Abdul Majid al-Shaghir. Maroko: Dār al-Baidla', 2000.

Fathani, Ismail Lutfi. *al-Islām Dīn al-Salām,* cet. ke-2. Tailand: Ja'iyah al-Salām bi Kulliyah al-Islāmiyah Jālā, 2006.

Federspiel, Howard M. *Labirin Ideologi Muslim: Pencarian dan Pergulatan PERSIS di Era Kemunculan Negara Indonesia (1923-1957),* terj. Ruslani dan Kurniawan Abdullah. Jakarta: Serambi, 2004.

Foucault, Mechel. *Kritik Wacana Bahasa*, terj. Inyiak Ridwan Muzir. Yogyakarta: IRCISOD, 2003.

Geertz, Clifford. *Santri, Abangan dan Priyai dalam Masyarakat Jawa*, terj. Aswab Mahasin. Jakarta: Pustaka Jaya, 1981.

Ghafur, Waryono Abdul. *Persaudaraan Agama-Agama: Millah Ibrahim dalam Tafsir al-Mizan*. Bandung: Mizan, 2016.

Ghalib, Muhammad. *Ahl al-Kitab: Makna dan Cakupannya*. Jakarta: Paramadina, 1998.

Ghazali, Abdul Muqsith. *Argumen Pluralisme Agama: Membangun Toleransi Berbasis Al-Qur'an*. Depok: Kata Kita, 2009.

Ghazali, al. *Mizān 'Amal*. Pentahqiq: Sulaiman Dun-ya, cet. ke-2. Kairo: Dār al-Ma'ārif, 2003.

Ghalziher, Ignaz. *al-Aqidah wa al-Syari'ah fi al-Islām: Tarikh Tathawwur al-Aqdi wa al-Tasyri'I fi al-Diyanah al-Islāmiyah,* terj. Muhammad Yusuf Musa. Libanon-Beirut: Manshurat al-Jumal, 2009.

Ḥanafi,Ḥassan. *Hiṣār al-Zamān*, *al-Māḍī wa al-Mustaqbal* (*'Ulūm*). Kairo: Markaz al-Kitāb li al-Nashr, 2006.

Hanna, Milad. *Menyongsong Yang Lain, Membela Pluralisme,* terj. Guntur Romli. Jakarta:Jaringan Islam Liberal, 2005.

Husein, Ṭaha. *Fî al-Shi'ri al-Jâhili*. Kairo: Ru'yah, 2007.

Husaini, Adian. *Hegemoni Kristen Barat, dalam Studi Islam di Perguruan Tinggi*. Jakarta: Gema Insani Press, 2006.

Huwaidi, Fahmi. *Muwāṭīnun lā Dhimmiyyūn,* cet. ke-3. Kairo:Dār al-Shurūq, 1999.

Ibnu Rushd. *Al-Kashf an Manāhij al-Adillah fī Aqāid al-Millah aw (Naqd Ilmi Al-Kalam Ḍiddan 'alā al-Tarsīm al-Idiulujiyyah li al-'Āqidah wa Ḍifā'an 'an al-'Ilmi wa Khurriyyah al-Ikhtiya' fi al-Fikri wa al-Fi'li),* pengantar: Muḥammad Abed al-Jābirī. Beirut: Markaz Dirāsah al-Waḥdah al-'Arabiyyah, 1997.

Ibnu Khaldun. *Muqaddimah*, pentahkik: Ḥamid Aḥmad Ṭāhir. Kairo: Dār al-Fajr li al-Turāth, 2004.

Ilyas, Hamim. *Dan Ahli Kitab pun Masuk Surga: Pandangan Muslim Modernis Terhadap Keselamatan Non-Muslim*. Yogyakarta: Safiria Insania Press, 2005.

Imarah, Muhammad. *Al-Islām wa al-Ta'adudiyah: al-Ikhtilaf wa al-Tanawwu' fi Iṭar al-Wahdah*. Kairo: Dār al-Rasyad, 1997.

_______. *Tayyārāt al-Fikr al-Islāmi*. cet. ke-3. Kairo: Dār al-Syurūq, 2008.

Al-Shahrastānī. *al-Milal wa al-Niḥāl*. Kairo: tp, 1961.

Imam Muslim. *Ṣaḥīḥ Muslim bi Sharḥī Imam Nawāwi*, *Mujallad al-Awwal*. Kairo: Mu'assasah al-Mukhtar, 2001.

Imām al-Shātibī. *Al-Muwāfaqāt*, jilid II, pentahkik, Ibrahim Romaḍon. Libanon-Beirūt: Dār al-Ma'rifah, 1997.

Ismail, Faisal. *Dinamika Kerukunan Antarumat Beragama*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2014.

_______. *Pijar-Pijar Islam: Pergumulan Kultur dan Struktur*. Yogyakarta: LESFI, 2004.

_______. *Republik Bhineka Tunggal Ika: Mengurai Isu-Isu Konflik, Multikulturalisme, Agama dan Sosial Budaya*. Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2012.

_______. *Dinamika Kerukunan Antarumat Beragama*. Bandung: PT Remaja Rosydakarya, 2014.

_______. *Koran Sindo*, 7 Januari 2014.

Ismail, Syuhudi. *Metodologi Penelitian Hadis*,(Jakarta: Bulan Bintang, 1992.

Izutsu, Tosihiku. *Konsep Kepercayaan dalam Teologi Islam*, terj. Agus Fahri Husein. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1994.

_______. *Etika Beragama dalam Qur'an*. terj. Mansyuruddin Djoely. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995.

Jabbār, Qadh Abdul. *Syarẖu Uṣūl Al-Khomsah*. Maktabah Wahbah, Cairo, tt..

Al-Jābirī, Muḥāmmad 'Ābed. *Takwīn 'Aql al-'Arabī*. Beirūt: Markaz al-Thaqāfī al-'Arabī, 1991.

_______. *Bun-yah al-'Aql al-'Arabi*: *Dirāsah Tahlīliyah Naqdiyah Li Naẓmi al-Ma'rifah Fī al-Thaqāfah al-'Arabiyah*. cet.

ke-3. Libanon-Beirut: Markaz Dirāsah al-Waḥdah al-'Arabiyah, 1990.

_______. *al-Aql al-Siyāsī al-'Arabī: Muhaddadatuhu wa Tajlīyatuhu*. cet.ke-2. Beirut: al-Makaz al-Tsaqafi al-'Arabī, 1991.

_______. *Mawāqif: Iḍa'at wa Shahādāt*. Maghribi: Adima, 2007.

Jum'ah, Muhammad Mukhtar dan Syauqi Allam. *Himayah al-Kana'iz fi al-Islām*. Kairo: Jumhuriyah Mishra al-Arabiyah Wizar al-Auqaf al-Majlis al'A'la li Syu'un al-Islāmiyah, 2016.

Karīmī, Muṣṭafā. *Al-Dīn: Hudūduhu wa Madyatuhu, Dirāsah fi dlaw'i al-Naṣṣi al-Qur'ani,* terj. ke bahasa Arab oleh Muhammad Abdur Razzaq. Libanon: Beirut, 2010.

Karīm, Khalil Abdul. *al-Judhūr al-Tārikhiyyah lī al-Sharī'ah al-Islāmiyah*. Dār Miṣra al-Mahrūsah, Tt.

________. *Syari'ah: Sejarah Perkelahian Pemakanaan*. terj. Kamran Asy'ad. Yogyakarta: LKiS, 2003.

Khalil, Muhammad Hassan. *Islam dan Keselamatan Pemeluk agama lain*, terj. Chandra Utama, Bandung: Mizan, 2016.

Kulein, Muhammad Fatullah. *al-Nūr al-Khālidah: Muhammad Mufkhirātul Insāniyyah,* cet. ke-8. Kairo: Dār al-Nil, 2013.

Lajnah al-Qur'an wa al-Sunnah fi al-Majlis al-A'la li al-Shu'ūn al-Islāmiyah fī al-Qāhirah. *al-Muntakhab fi Tafsir al-Qur'an*. Kairo: Dār al-Thaqāfah, tt.

Liddle, William. “Skripturalisme Media Dakwah: Sebuah Bentuk Pemikiran dan Aksi Politik Islam di Indonesia Masa Orde Baru” dalam Mark R. Woodward. (ed), *Jalan Baru Islam: Memetakan Paradigma Mutakhir Islam Indonesia,* terj. Ihsan Ali Fauzi, cet. ke-2. Bandung: Mizan, 1999.

Ma’arif, Syafi’i. *Peta Bumi Pemikiran Islam di Indonesia*. Bandung: Mizan, 1992.

Maarif, Nurul H. *Islam Mengasihi bukan Membenci*. Bandung: Mizan, 2017.

Madjid, Nurcholish. *Islam, Doktrin dan Peradaban*, cet. ke-6. Jakarta:Paramadina dan Dian Rakyat, 2008.

Mamlakah al-Arabiyah al-Su’udiyah. *al-Tafsīr al-Muyassar*, cet. ke-2. Arab Saudi: 2009.

Mas’udi, Masdar F. “Pengantar Umum: Paradigma dan Metodologi Islam Emansipatoris”, dalam Very Verdiansyah, *Islam Emansipatoris: Menafsir Agama untuk Pembebasan*. Jakarta: P3M, 2004.

al-Maududi, Abu A’la. *Naẓariyyah al-Islām al-Siyāsī.* Dār al-Fikr, 1967.

Muhammad, Husein. “Memahami Sejarah Ahlussunah wa al-Jamaah yang Toleran dan Anti Ekstrim”, dalam Baihaqi (editor) *Kontroversi Aswaja: Aula Perdebatan dan Reinterpretasi*. Yogyakarta: LKiS, 2000.

al-Nafis, Ahmad Rasim. *al-Shi’ah wa al-Tashyi’ li ahli bayt*. Kairo: Maktabah Shurūq al-Dawlah, 2006.

al-Najjar, ’Abdul Madjid. *Maqāṣid al-Sharī’ah bi’Ab’ad al-Jadīdah*, cet.ke-2. Beirūt: Dār al-Ghar al-Islāmī, 2008.

al-Najjar, Kamil. *Qirā’ah Manhajiyyah li al-Islām (*al-Jamāhiriyah al-‘Arabiyyah al-Libiyah al-Ishtirākiyah al-Uzmā, 2005.

Nasysyar, Ali Syami. *Nash’ah al-Fikr al-Falsafi fi al-Islām*. Kairo: Dār al-Salam, 2008.

Noer, Deliar. *Gerakan Modern Islam di Indonesia, 1900-1942*. Jakarta: LP3ES, 1996.

Purnomo, Sjechul Hadi. “Aswaja: Akidah dan Syari’ah”, dalam Baihaqi (editor) *Kontroversi Aswaja: Aula Perdebatan dan Reinterpretasi*. Yogyakarta: LKiS, 2000.

Philips, Gerardette. *Melampaui Pluralisme Agama, Integritas Terbuka sebagai Pendekatan yang Sesuai bagi dialog Muslim-Kristen*. Malang:Madani, The Asia Foundation dan PUSAM UMM MALANG, 2016.

Qarḍawi, Yusuf. *Membumikan Syari’at Islam,* terj. Muhammad Zakki dan Yasir Tajid. Bandung: Mizan, 1997.

_______. *Khithābunā al-Islāmī fi ‘Aṣri al-Aulamah*. Kairo: Dār al-Shurūq, 2004.

_______. dan Ahmad al-‘Asal, *al-Islām Bayna Shubuhāt al-Ḍālin wa Akādhib al-Muftarīn*. Kuwait: Maktabah al-Satār, tt.

________. *Gerakan Islam: Antara Perbedaan yang diperbolehkan dan Perpecahan yang Dilarang,* terj. Ainurrafiq Shaleh Tamhid. Jakarta: Rabbani Press, 1991.

al-Qobanji, Ahmad. *Allah wa al-Insān: Isykaliyat al-'Alaqah Wa Azmatul Wijdan*. Baghdad-Beirut: Manshurat al-Jumal, 2009.

Qonshuh, Wajih. *al-Naṣ al-Dīni fi al-Islām, min al-Tafsir al-Talaqqiy*. Libanon-Beirut: Dār al-Farabi, 2011.

Rachman, Budhy Munawar. *Islam Pluralis: Wacana Kesetaraan Kaum Beriman*. Jakarta:Paramadina, 2001.

______. "Prolog" dalam, Gerardette Philips, *Melampaui Pluralisme*. Malang:Madani, Asia Foundation dan PUSAM UMM, 2016.

Raghib al-Sirjani. *Fann al-Ta'āmul al-Nabawi ma'a Ghayri al-Muslimin,* cet. ke-4. Kairo:Dar al-Kutub al-Mishriyah dan Aqlām, 2011.

Raharjo, Dawam. *Intelektual, Intelegensia dan Perilaku Politik Bangsa*. Bandung: Mizan, 1992.

Rahmat, Jalaluddin. *Islam dan Pluralisme: Akhlaq al-Qur'an Menyikapi Perbedaan*, cet. ke-2. Jakarta:Serambi, 2006.

______. *Islam Aktual: Refleksi Sosial Seorang Cendikiawan Muslim*, cet. ke-15. Bandung: Mizan, 2004.

Al-Rāziq, Musthafa Abdur. *al-Dīn wa al-Wahyu wa al-Islām*. Kairo:Majma' al-Bukhūth al-Islāmiyah, 1947.

Riyadi, Hendar. *Melampaui Pluralisme: Etika al-Qur'an tentang Keragaman Agama*. Jakarta: PSAP, 2007.

Romli, Muhammad Idrus. *Pengantar Sejarah Ahlussunnah wa al-Jama'ah*. Surabaya: LTN PBNU dan Khalista, 2011.

Rumadi. *Postradisionalisme Islam: Wacana Intelektualisme dalam Komunitas NU*. Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Departemen Agama RI, 2008.

Sālim, Ṣaleh. *Kawniyah al-Islām: Ru'yah li al-Wujūd wa al-Ma'rifah wa al-Ākhar*. Kairo: Maktabah al-Shurūq al-Duwaliyah, 2008.

Schacht, Joseph. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence: Tentang Asal Usul Hukum Islam dan Masalah Otentisitas Sunah,* terj. Joko Supomo. Yogyakarta: Insan Madani, 2010.

al-Shabistari, Shekh Muḥammad Mujtahid. *Qirā'ah Bashariyyah li al-Dīn*, terj. ke bahasa Arab: Aḥmad al-Qobbanji. Libanon-Beirūt: al-Intishār al-'Arabī, 2009.

Shaltūt, Maḥmud. *al-Islām 'Aqīdah wa Sharī'ah*. Beirūt: Dār al-Fikr, 1996.

Shihab, M. Quraish. *Sunnah-Syi'ah Bergandingan Tangan, Mungkinkah?: Kajian atas Konsep Ajaran dan Pemikiran*, cet. ke-3. Tangerang: PSQ dan Lentera, 2007.

________. *Logika Agama*. Jakarta: Lentera Hati, 2007.

Shelhod, Joseph. *Bun-ya al-Muqaddas 'inda al-'Arab Qabla al-Islām*, terj. ke bahasa Arab oleh Khalil Muhammad Khalil. Beirut: Dār al-Thali'ah, 2004.

Sihab, Alwi. *Islam Inklusif*: *Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama*. Bandung: Mizan, 1997.

Siraj, Said Aqiel. *Aswaja dalam Lintas Sejarah*. Yogyakarta: LKPSM, 1998.

al-Sirjani, Raghib. *Fann al-Ta'amul al-Nabawi Ma'a Ghairi al-Muslimin,* cet. ke-4. Kairo: Dār al-Kutub al-Mishriyah dan Aqlām, 2011.

________. *Mustaqbal al-Naṣārā fi al-Dawlah al-Islāmiyah*, cet. ke-2. Kairo: Dār al-Kutub al-Mishiriyah, 2011.

Summa, Muhammad Amin. *Pluralisme Agama Menurut Al-Qur'an: Telaah Akidah dan Syari'ah*, cet. ke-2. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2004.

Suseno, Frans Magnis. *Etika Kebangsaan dan Etika Kemanusiaan*, cet. ke-5.. Yogyakarta: Impuls-Kanisius, 2012.

Soros, Abdul Karim. *Basṭ al-Tajribah al-Nabawiyyah*, terj. bahasa Arab: Aḥmad al-Qabbanjī. Lubnān-Beyrūt: Dār al-Jad¯ id, 2009.

Shahrūr, Muhammad. *al-Islām wa al-Iman: Manẓumatul Qiyām*. Damaskus: al-Ahali li al-Thiba'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzi',1996.

________. *al-Sunnah al-Rasṣliyah wa al-Sunah al-Nabawiyah*. Libanon-Beirut: Dār al-Sāqi, 2012.

________. *al-Qaṣaṣ al-Qur'ani: Qirā'ah Mu'aṣirah*. Libanon-Beirut: Dār al-Sāqi, 2012.

________. *Tajfīf Manābi' al-Irhāb*. Libanon-Beirut: al-Ahāli li al-Tawzi, 2008.;

________. *al-Dīn wa al-Sulṭah: Qirā'ah Mu'aṣirah li al-Hākimiyyah*. Libanon-Beirut: Dār al-Sāqi, 2014.

________. *al-Kitab wa al-Qur'an: Qirā'ah Muāshirah*, cet. ke-2. Damaskus:1990.

________. Muhammad. *Dirāsat Islāmiyah Muaṣirah fi Faulah wa al-Mujtama'*. Damaskus: Al-Ahali, 1994.

Syarafi, Abdul Majid. "al-Masihiyyah fi Tafsir al-Thabari" dalam *Lubnat II Fi Qira'ah al-Nuṣūṣ*. Tunisia: Dār Judūd li-al-Nasr, 2011.

Smith, Wilfred C. *Memburu Makna Agama,* terj. Landung Simatupang. Bandung: Mizan, 2004.

Suseno, Frans Magnis. *Etika Kebangsaan dan Etika Kemanusiaan*, cet. ke-5.. Yogyakarta: Impuls-Kanisius, 2012.

Summa, Muhammad Amin. *Pluralisme Agama Menurut al-Qur'an: Telaah Akidah dan Syari'ah*, cet. Ke-2. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2004.

Taha, Anis Malik. *Tren Pluralisme Agama*. Jakarta: Perspektif, 2005.

Ṭahā, Mahmud Muhammad. *Nahwa Mashru'i Mustaqbalay fî al-Islām: Thalāthah min al-A'māl al-Asāsiyyah lī al-Mufakkiri al-Shahid*, cet. ke-2. Beirut: al-Markaz al-Thaqafī al-'Arabī, dan Kuwait: Dār al-Qirṭās, 2007.

________. "al-Risālah al-Thāniyah min al-Islām", dalam *Nahwa Mashrū' Mustaqbalay li al-Islām: Thalāthah min al-A'māl al-Asāsiyyah li al-Mufakkiri al-Shāhid*, cet. ke-2. Libanon-Beirūt: Markaz Thaqāfī al-'Arabī/Kuwait: Dār al-Qirṭās, 2007.

_______. *Taṭwīr Sharī'ah al-Aḥwāl al-Shakhṣiyyah*, dalam *Nahwa Mashrū' Mustaqbalay li al-Islām: Thalāthah min al-A'māl al-Asāsiyyah li al-Mufakkiri al-Shāhid*. cet. ke-2. Libanon-Beyrūt: Markaz Thaqāfī al-'Arabī, dan Kuwait: Dār al-Qirṭās, 2007.

_______. *Arus Balik Syari'ah*, terj. Khoiron Nahdiyin. Yogyakarta: LKiS, 2003.

Tarabichi, George. *Min Islām Al-Qur'ān ilā Islām al-Hadīth*: *al-Nash'ah al-Musta'nafah*, cet ke-2. Libanon-Beirut: Dār al-Sāqī, 2011.

Al-Ṭabarī. *Tafsīr Al-Ṭabarī al-Musammā Jāmi'a al-Bayān fī Takwīl al-Qur'ān*. Kairo:Maktabah al-Taufiqiyah, 2004.

Wahid, Abdurrahman (editor), *Ilusi Negara Islam: Ekspansi Gerakan Islam Transnasional di Indonesia*. Jakarta: The Wahid Institute, Gerakan Bhinnika Tunggal Ika, dan Ma'arif, 2009.

Watt, Montgomery. *Pengantar Studi Al-Qur'an*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, Rajawali Press, 1995.

Wijaya, Aksin. *Menggugat Otentisitas Wahyu Tuhan*: *Kritik Atsn Nalar Tafsir Gender,* cet. ke-2. Yogyakarta: Magnum Pustaka, 2012.

_______. *Arah Baru Studi Ulum al-Qur'an: Memburu Pesan Tuhan di Balik Fenomena Budaya*. Jogjakarta:Pustaka Pelajar: 2009.

_______. *Teori Interpretasi al-Qur'an Ibnu Rusyd: Kritik Ideologis-Hermeneutis,* cet. ke-2. Yogyakarta: Kalimedia, 2017.

_______. *Menusantarakan Islam: Menelusuri Jejak Pergumulan Islam yang Tak Kunjung Usai di Nusantara*. Yogyakarta: Nadi Pustaka/Kemenag RI, 2012.

_______. *Satu Islam, Ragam Epistemologi: Dāri Epistemologi Teosentris ke Antroposentris*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014.

_______. *Sejarah Kenabian dalam Perspektif Tafsir Nuzuli Muhammad Izzat Darwazah*. Bandung: Mizan, 2016.

_______. *Menalar Islam: Menyingkap Argumen Abdul Karim Soros dalam Memahami Islam*. Yogyakarta:Magnum, 2017.

_______. *Visi Pluralis-Humanis Islam Faisal Ismail*. Yogyakarta:Dialektika, 2017.

_______. *Dari Membela Tuhan ke Membela Manusia: Kritik Atas Nalar Agamaisasi Kekerasan*. Bandung: Mizan, 2018.

Yaqut, Muhammad Mus'ad. *Nabiyyu al-Rahmah*. Jeddah: Dār al-Kharraz, 2009.

Zahrah, Muhammad Abu. *Tārikh al-Madhāhib al-Islāmiyah*. Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabi, 2009.

Zarkasyi, Hamid Fahmy. *Liberalisasi Pemikiran Islam: Gerakan Bersama Missionaris, Orientalis dan Kolonialis*. Ponorogo: 2008.

_______. *Misykat: Refleksi Tentang Islam, Westernisasi dan Liberalisasi*. Jakarta: Insists, 2012.

Al-Zastraw Ng. *Gerakan Islam Simbolik*. Yogyakarta: LKiS, 2006.

TENTANG PENULIS

Aksin Wijaya, dilahirkan di Sumenep pada 1 Juli 1974. Saat ini berstatus sebagai dosen Jurusan Ushuluddin dan Pascasarjana IAIN Ponorogo. Penulis menyelesaikan pendidikan dasarnya di SDN Cangkreng, Kec. Lenteng (1987) dan di Pondok Pesantren Khairul Ulum Desa Cangkreng, Kec. Lenteng, Sumenep (1980-1986); MTs. di Pondok Pesantren An-Nuqayah Guluk-Guluk, Sumenep (1989-1992); MAPK (MAN I) Jember (1992-1995); Program Sarjana (S-1) di Universitas Islam Jember (UIJ) Fakultas Hukum (1996-2001); dan di Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Jember Jurusan Syari'ah Program Studi Ahwal ash-Shakhsyiah (1997-2001); Program

Magister (S-2) di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta Program Studi Agama dan Filsafat Konsentrasi Filsafat Islam (2002-2004); dan Program Doktor (S-3) juga di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (2004-2008).

Menjadi pengajar di program strata satu jurusan Ushuluddin dan Pascasarjana IAIN Ponorogo dan Pascasarjana STAIN Kediri. Pernah menjabat sebagai Kepala P3M di STAIN Ponorogo (2015-2016); dan saat ini menjabat sebagai Direktur Pascasarjana IAIN Ponorogo (2017-sekarang)

Beberapa penghargaan: wisudawan terbaik ke-3 di STAIN Jember (2001); wisudawan terbaik dan tercepat di Program S-2 UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (2004); penghargaan predikat *Cumlaude* pada ujian terbuka (promosi) doktor di UIN Sunan Kalijaga; penghargaan sebagai doktor ke-200 di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta; juara II *Thesis Award* (lomba tesis tingkat nasional di kalangan dosen PTAI) se-Indonesia yang diadakan oleh Depag RI tahun 2006, dengan judul "Menggugat Otentisitas Wahyu Tuhan: Kritik Atas Nalar Tafsir Gender"; dan penghargaan sebagai juara II Dosen Teladan Nasional, bidang *Islamic Studies* yang diadakan oleh Kementerian Agama (Kemenag) RI, Desember 2015.

Beberapa kegiatan ilmiyah: mengikuti Program *Sandwich* Penelitian Disertasi Tafsir di Mesir yang diadakan oleh Depag, Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, dan PSQ Jakarta (Maret-Juli 2007); mengikuti kursus bahasa Arab di lembaga *Lisan al-Arabi* di Mesir (Maret-Juli 2007); mengikuti pelatihan

Filologi (Studi Naskah Keagamaan) pada Puslitbang Lektur Keagamaan, Badan Litbang dan Diklat, Depag RI di Jakarta (2007); mengikuti Program Post-Doktoral yang diadakan oleh Depag RI di Mesir (2010); mengikuti program POSFI yang diadakan oleh Kemenag RI di Maroko (2013); dan mengikuti Program KSL yang diadakan oleh Kemenag RI di Maroko, (2014-2015).

Beberapa karya tulis dan terjemahan yang dihasilkannya adalah: (1) *Menggugat Otentisitas Wahyu Tuhan: Kritik atas Nalar Tafsir Gender* (Safiria Insania Press Yogyakarta, 2004); (2) *Metodologi Perubahan Sosial Berbasis Participatory Action Reseach* (STAIN Ponorogo Press, 2007); (3) *Teori Interpretasi Alqur'an Ibnu Rusyd: Kritik Ideologis-Hermeneutis* (LKiS Yoyakarta, 2009); (4) *Hidup Beragama: Dalam Sorotan UUD 45 dan Piagam Madinah* (STAIN Ponorogo Press, 2009); (5) *Arah Baru Studi Ulum Alqur'an: Memburu Pesan Tuhan di Balik Fenomena Budaya* (Pustaka Pelajar Yogyakarta, 2009); (6) *Metode Kritik Filsafat Ibnu Rusyd* [Terjemahan, dari judul asli *Manhaj al-Naqdi Fi Falsafah Ibnu Rusyd*, karya Muhammad Atif al-Iraqi] (Ircisod Yoyakarta, 2003); (7) *Nalar Filsafat dan Teologi Islam* [Terjemahan, dari judul asli *Al-Kasyfu an-Manahij Adillah Fi 'Aqa'id al-Millah*, Komentar Muhammad 'Ābed al-Jābirī atas karya Ibnu Rusyd] (IRCISOD:Yogyakarta, 2003); (8) *Mendamaikan Agama dan Filsafat* [Terjemahan, dari judul asli *Falsafah Ibnu Rusyd: Fasl al-Maqal wa al-Kasyfu*, karya Ibnu Rusyd] (Philar Media dan Tsawrah Institut Yogyakarta, 2005/ edisi terbaru diterbitkan di penerbit Yogyakarta: Kalimedia,

2016); (9) *Menusantarakan Islam: Menelusuri Jejak Pergumulan Islam yang tak Kunjung Usai di Nusantara* (Yogyakarta: STAIN Ponorogo Press/Nadi Pustaka/Kemenag RI, 2011/2012);

(10) "Eksistensialis Teosentris: Musa Asy'arie" dalam, *Manusia Pembentuk Kebudayaan dalam Alqur'an",* dalam (al-Makin: Editor), *Mazhab Kebebasan Berpikir dan Komitmen Kemanusiaan: Ulasan Pemikiran Musa Asy'arie*, (Yogyakarta: ELSAF, 2011); (11) "Argumen Kenabian Perempuan" (pengantar) karya Salamah Noorhidayati, *Kontroversi Nabi Perempuan dalam Islam: Reinterpretasi Ayat-ayat Alqur'an tentang Kenabian*, Yogyakarta: Teras, 2012; (12) *Nalar Kritis Epistemologi Islam* (Yogyakarta: Nadi Pustaka/KKP, dan Teras, 2012); (13) *Jejak Pemikiran Sufisme Indonesia: Konsep Wujud dalam Tasawuf Shaikh Yusuf al-Makassari* (Yogyakarta: Pustaka Ilmu, Nadi Pustaka dan KKP, 2012); (14). *Satu Islam, Ragam Epistemologi: dari Epistemologi Teosentrisme ke Antroposentrisme* (Yogyakarta:Pustaka Pelajar, 2014); (15) *Problematika Pemikiran Arab Kontemporer* [judul asli *Iskāliyat al-Fikri al-Arabi al-Muaṣir,* karya Muhammad 'Ābed al-Jābirī] (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015); (16) *Sejarah Kenabian: dalam Perspektif Tafsir Nuzuli Muhammad Izzat Darwazah*, (Bandung: Mizan, 2016); (17) *Kritik Nalar Agama* (terjemahan karya Ibnu Rusyd), (Yogyakarta: Lentera, 2016); (18) *Visi Humanis-Pluralis Islam Faisal Ismail,* (Yogyakarta:Dialektika); (19) *Menalar Islam: Menyingkap Argumen Epistemologis Abdul Karim Soroush dalam Memahami Islam* (Yogyakarta: Magnum Pustaka, 2017); dan

(20) *Dari Membela Tuhan ke Membela Manusia: Kritik Atas Nalar Agamaisasi Kekerasan* (Bandung:Mizan, 2018).

Selain menerbitkan karya yang berupa buku dan terjemahan, Aksin Wijaya juga menulis beberapa artikel jurnal ilmiah kampus. Beberapa di antara tulisan yang sudah dipublikasikan adalah (1) “Post Nalar Normatif Islam Arab: Landasan Teoritis Penciptaan Islam ala Indonesia” (*Jurnal Religi,* vol. 2, 2003, Fakultas Usuluddih IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta); (2) “Hermeneutika Alqur’an Ibnu Rusyd” (*Jurnal Hermeneia,* vol. 3, no. 1, 2004, Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta); (3) “Menghadirkan Kembali Takwil Gaya Baru: Melacak Hubungan Takwil dan Hermeneutika dalam Studi Al-Qur’an” (*Jurnal An-Nur*, vol. 1, 2004, STIQ Yogyakarta); (4) “Dinamika Teori-Teori Hukum Islam Menurut Wael B. Hallaq” (*Jurnal Dialogia*, vol. 2, STAIN Ponorogo, 2004); (5) “Mendiskursus Kembali Konsep Kenabian” (*Jurnal al-Tahrir*, vol, 5, no. 2, STAIN Ponorogo, 2005);

(6) “Relasi Alqur’an dan Budaya Lokal: Sebuah Tatapan Epistemologis” (*Jurnal Hermenia*, vol. 4, no. 2, Juli-Desember, 2005, Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta); (7) “Memburu Pesan Damai Islam: Memotret Penolakan Gus Dur atas Fatwa MUI” (*Jurnal An-Nur*, vol. 2, no. 3, September, 2005, STIQ, Yogyakarta); (8) “Membaca Kritik Nalar Hukum Islam Khaled Abou el-Fadel” (*Jurnal Al-Adalah*, vol. 2, 2005, STAIN Jember, 2005); (9) “Moralitas Eksistensial versus Moralitas Ideal Asketik: Telaah Perbandingan antara Netzsche dan Muhammad Iqbal” (*Jurnal Dialogia*, vol. 4, no. 1, Januari-Juni,

2006); (10) “Biarkan Alqur’an Berbicara” (resensi) (*Gatra*, no. 14 th. XII, 18 Februari 2006); (11) “Memburu Pesan Sastrawi Alqur’an” (*Jurnal JSQ*, PSQ Jakarta, 2006); (12) “Relasi Islam dan Sains” (*Jurnal Cendikia*, vol. 4, no. 1, Januari-Juni, 2006); (13) “Metode Nalar Fiqh Ikhtilaf Ibnu Rusyd” (*Jurnal al-Tahrir*, vol, 5, no. 2, STAIN Ponorogo, 2007); (14) “Kebebasan Beragama: Perspektif UUD 1945 dan Piagam Madinah” (*Jurnal Dialogia*, vol. 4, no. 1, 2007);

(15) “Paradigma Baru Wacana Agama: Melepaskan Agama dari Bayang-Bayang Aliran, Lembaga, dan Organisasi” (*Majalah al-Millah*, Pascasarjana UII, Yogyakarta, 2008); (16) “Kritik Nalar Ushul Fiqh: Telaah Komentar Ibnu Rusyd atas Teori Ushul Fiqh Al-Ghazali” (*Jurnal Justitia*, vol. 5. no. Januari-Juni, Jurusan Syari’ah, STAIN Ponorogo, 2008); (17) “Kritik Nalar Islam: Telaah Kritis Teori Interpretasi Alqur’an Ibnu Rusyd” (*Jurnal Dialogia*, STAIN Ponorogo, 2008); (18) “Telaah dan Suntingan Teks *Tuhfat Abrâr*, karya Shaikh Yusuf al-Makassari” (Jurnal Penelitian P3M, *Kodifikasia*, vol.2, edisi 1, STAIN Ponorogo, 2008); (19) “Epistemologi Keraguan: Melacak Akar Keilmuan Islam Al-Ghazali” (*Jurnal Dialogia*, vol. 7, no. 2, STAIN Ponorogo, 2009); (20) “Islam Kedamaian: Memotret Pergumulan Pemikiran Islam yang Tak Kunjung Usai di Indonesia” (orasi ilmiah pada Wisuda S1, STAIN Ponorogo, 2009); (21) “Kritik Nalar Tafsir Syi’ri” (*Jurnal Al-Millah*, vol. X, no. 1, Pascasarjana UII, Yogyakarta, 2010); (22) “Menimbang Kembali Paradigma Filsafat Islam dalam Bangunan Keilmuan

Islam Kontemporer" (*Jurnal Ulumuna*, vol. XIV, no. 1, IAIN Mataram, 2010);

(23) "Kritik terhadap Studi Alqur'an Kaum Liberal (*Jurnal Dialogia*, vol. 8, no. 1, STAIN Ponorogo, 2010); (24) "Paradigma Nalar Gender: Memotret Kepemimpinan Perempuan dengan Kacamata Pendidikan Inklusif Berperspektif Gender" (*Jurnal Dialogia*, vol. 8, no. 2, STAIN Ponorogo, 2010); (25) Hermeneutika al-Qur'an: Memburu Pesan Manusiawi dalam Alqur'an, "(*Jurnal Ulumuna*, vol. XIV, no. 2, IAIN Mataram, 2011); dan (26) "Indonesia Islamic Nation: Examining the Authenticity argument of Khilafah Islamiyah Law in the Context of Indonesia Islam" dalam Nurkholis dan Imas Maisarah (editor), *Conference Proceedengs, Annual International Conference on Islamic Studies* (IAICIS) *XII* (Surabaya: IAIN Sunan Ampel: 5-8 Nopember 2012); (27) "Nalar Kritis Pemikiran Hasyim Asy'ari (Kritik terhadap Klaim Kewalian dan Fenomena Bertarekat)", dalam Jurnal *Kontemplasi*, Jurusan Ushuluddin IAIN Tulungagung, vol. 2, Nomor.01, Agustus 2014; (28) Anthropocentrism (integration of Islam, Philosophy, and Science) *Annual International Conference on Islamic Studies* (IAICIS) *XII* (Samarinda: IAIN Samarinda: 2014); (29) Agama dan Resolusi Konflik dalam Masyarakat Multikultural di Indonesia, (*poster)*, *Annual International Conference on Islamic Studies* (IAICIS) *XII* (Samarinda: IAIN Samarinda: 2014); (30) "Menelisik Peran Pesantren Tanwirul Hija di Era Global" (Jurnal KARSA, STAIN Pamekasan, 2016); (31) "Nalar Epistemologi Agama: Argumen Pluralisme Religius Epistemologis Abdul

Karim Soroush", (Jurnal *Episteme*, vol. 11, no. 2, Desember 2016, Pascasarjana IAIN Tulungagung; (32) "an Argument of Islamic anthropocentrism: From Taklifi Reasoning to Human Right Reasoning" (disampaikan dalam *Annual International Conference on Islamic Studies* (AICIS) 2017 oleh Kemanag RI di Jakarta; dan (33) "Substantive Islam: A New Direction on the Implementation of Islamic Sharia According to Muhammad Sa'id al-Ashmawi" (disampaikan dalam seminar internasional (ICONQUHAS) atas kerjasama UIN Syahid Jakarta dengan Asosiasi Ikatan Tafsir Hadis (AIAT) Indonesia, 2017).

Aksin Wijaya, bersama istrinya, Rufi'ah Nur Hasan S.H.I, ME.S, dan anak-anak 1) Nur Rif'ah Hasaniy; 2) Moh. Ikhlas (*alm.*); 3) Nayla Rusydiyah Hasin; 4) Rosyidah Nur Cahyati Wijaya; dan 5) Tazkiyatun Nafsi, bertempat tinggal di Jl. Brigjend Katamso, 64-C, RT-4, RW-3, Kadipaten, Babadan, Ponorogo, Jawa Timur. Penulis dapat dihubungi di HP: 081578168578, atau E-mail: asawijaya@yahoo.com

INDEKS

A

B

J

K

L

M

N

O

P

Q

R

S

T

U

W

Y

Z

IKATAN SARJANA NAHDLATUL ULAMA

CABANG PONOROGO

JAWA TIMUR

Kontestasi Merebut Kebenaran Islam di Indonesia

Buku ini menganalisis secara kritis-apresiatif argumen para pemikir muslim yang tergabung dalam pemikiran Islam eksklusif, inklusif, dan pluralis di Indonesia tentang esensi Islam dan sikap al-Qur'an terhadap penganut Yahudi dan Nasrani.

Selain itu, penulis juga menawarkan argumen pemikiran Islam sendiri tentang kedua masalah tersebut dengan menggunakan metode berpikir pluralis dan humanis.

Hasilnya, buku kritis ini menawarkan konsep Islam tunggal universal dan plural. Semua agama Samawi yang disebut Yahudi, Nasrani, dan Islam adalah satu esensi, yakni Islam, sebagai sikap kepasrahan total manusia kepada Allah.

Buku ini juga menawarkan penyikapan yang humanis kepada pihak-pihak lain yang satu esensi itu, terutama dalam konteks kehidupan beragama di Indonesia yang Bhinneka Tunggal Ika ini. Dengan metode berpikir tersebut, nilai-nilai luhung *rahmatan lil 'alamin* Islam akan memancar luas ke pelbagai aspek kehidupan umatnya sendiri sekaligus umat agama lain: sebuah bangunan berbangsa dan bernegara yang menjadi dambaan semua orang.

RELIGION & SPIRITUALITY
ISBN: 978-623-7378-01-3
9 786237 378013
Harga P. Jawa Rp65.000,00